AL-TASAMOH



التسامح
فصلية . فكرية . إسلامية
ربيع
1427هـ.
2006م.
14
السنة
الرابعة


التسامح
مجلة فكرية إسلامية

..التسامح..



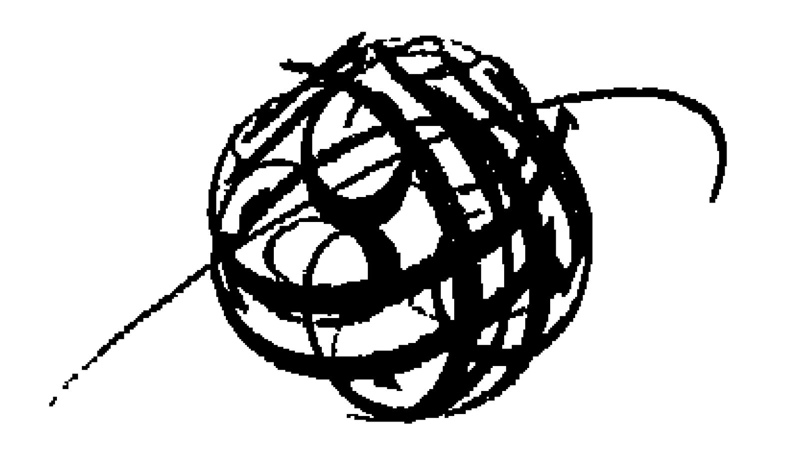
الإخراج والتنفيذ:
قسم الجمع والإخراج
عمان للطباعة والنشر

طبع بمطابع:
مؤسسة عمان للصحافة
والنشر والإعلان
هاتف البدالة: 24604477 - فاكس: 24699643

التوزيع والاشتراكات:
العُمانية للتوزيع والتسويق
ص.ب: 974 - الرمز البريدي 113 مسقط
سلطنة عُمان
هاتف: 24699783/24694621 (00968)
فاكس: 24699672 (00968)
e-mail: omanyacm@omantel.net.om

لوحة الغلاف:

ربيع
1427هـ
2006م
14



A L - T A S A M O H

التسامح

فصلية فكرية إسلامية تصدر عن وزارة الأوقاف والشؤون الدينية

سلطنة عُمان – مسقط
ص . ب : 3232 ، الرمز البريدي 112 روي
وزارة الأوقاف والشؤون الدينية
مجلة التسامح
هاتف: 00968/24692296
فاكس: 00968/24605799
البريد الإلكتروني :
tasamoh@mara.gov.om
www.altasamoh.net

المحتوى



﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً رَجُلاً فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ وَرَجُلاً سَلَماً لِرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلاً﴾

الحرية والمسؤولية في الفكر والواقع

عبدالرحمن السالمي

تتأسس مسألة الحرية في الإسلام على الوحدانية، وبمقتضى الإيمان العميق بذلك يتولد لدى المرء الوعي بأنه حُرٌّ، وتكون حريته من العمق بقدر عمق إيمانه. ولتقريب الأمر إلى الأذهان جاءت الآية الكريمة : ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً رَجُلاً فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ وَرَجُلاً سَلَماً لِرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلاً﴾ والتي أقامت فلسفة كاملة للحرية الإنسانية : من العلاقة بالله – عز وجل– إلى علاقة الإنسان بالعالم الذي يحيا فيه، والمجتمع الذي يعيش داخل أطره. يقول المسلم في الحج : «لبيك اللهم لبيك، لبيك لا شريك لك، إن الحمد والنعمة لك والملك، لا شريك لك»، فالمسلم يتوحد في العلاقة المباشرة به -سبحانه- إيماناً واعتقاداً وتوحيداً لا مثنوية فيه، واستناداً إلى ذلك تعمل حريته في كل العلائق الأخرى التي يضطر بل يختار أن يتعامل معها. وهكذا فالحريةُ الأصيلةُ هي حرية داخلية وتناغم بين المشاعرِ والإحساسات. ومادام الإنسان في تلك المشاعر الإيمانية العميقة يملك ولاءً واحداً وهمًّا واحداً؛ فإن وجوه الحياة الأخرى الخاصة والعامة تصبح اختيارات بحتةً فرديةً وجماعيةً، وهذا هو المعنى الحقيقي لإنسانية الإنسان، والقائم على الاختيار الحرّ والمسؤول.

لقد لاحظ الأنثروبولوجي الفرنسي مارسيل نموشيه التشابه بل الترادف في اللغة العربية وبعض اللغات الأخرى بين مفرد (دِين) بمعنى الاعتقاد، ومفرد (دَين) بمعنى أن يكون لآخر التزام عليك، فالدِّينُ هو الالتزام الحُرّ للمرءِ بوحدانيته -سبحانه-،

أو أنه دَيْنُ الله – سبحانه – على الإنسانِ وفي مقابلِ ذلك أو بالتفرع عليه يكون ذاك التعاقد الضمني: عبادة الله -سبحانه- أو العبوديةُ له، والحريةُ تجاه كل الآخرين، ولذلك فإن الشرك إنما هو شلٌ لإمكانات الحرية الكبرى في الحياةِ الإنسانية، والتي تتناول العقل والإرادة بعد توزع الولاء، وتوزع العمل.

وقد رأى بعض علماء الكلام المسلمين أنـه لا معنى للمناقشات الطويلة في حرية الإنسان ومسؤوليته عن أفعاله إن لـم تتأسس على التوحيد وإفراده -سبحانه- بالعبادة. فإذا حدث خلل في العبوديةِ لله، داخَلَ الخلل حياة الإنسان كلها، ولم يعد هناك معنًى للجدال الكبير في حدود حرية الفرد تجاه مجتمعه أو حاكمه أو سياقات حياته الاجتماعية أو الأسرية .

وإذا كـان ذلـك هـو المعنى الحقيـقي والكبير للحرية الإنسانية (إفراد الله –سبحانه – بالعبادة والعبودية) فإن الإنسان ينصرفُ ليتدبَّرَ في اختياراتٍ حُرَّةٍ تنظِّم حياته الخاصة، ومسؤولياته العامة . ولذلك يستحيل إذا استوت علاقة المخلوق بخالقه، أن يتسلَّلَ الخَلَلُ إلى علائق الإنسان الأخرى، وهذا هو معنى أن الحرية لا تتجزأ، كما أن الإنسان الحُرَّ هنا يمكن أن يكون تابعاً أو عبداً هناك. بيد أن المساومة على مشاعر الناس وانتهاك خصوصياتهم وجرح معتقداتهم بمبدأ الحرية هو انتهاك لهذا المبدأ وتضليل له ومؤداه الغواية والإضلال، وكان تمادياً نحو العنف والبطشِ وهو استلاب للحرية المهداة من رب العالمين ﴿لَئِنْ بَسَطْتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ﴾، وكان نهياً إلهياً : ﴿وَلا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ ﴾ وتغليب الحرية المدنية على الحرية الدينية .

فعبدالرحمن الكواكبي في كتابه «طبائع الاستبداد» ومبالغة منه في إيضاح أبعاد الحريـة ومسؤولـياتها ، جعل الأمر معكوساً فقد قال: إن الاستبداد يفسدُ العقل والمروءة، بل الدِّين. وقد عنى بذلك أن التفرد وسياساته يدفع المرء إلى تصرفات، ويولدُ لديه عادات وأخلاقاً وأعرافاً قد تفسد علاقته بخالقه، إذ تحدث تنازعات في الولاء تَشُلُّ الـقُـدرةَ على التحكم في مجرى الحياة ، وفي اختيارات التصرف، وإذا اضطر الإنسان للتضحيةِ بحرياته الصغيرة من أجلِ البقاء فقط دون أن يشعر الإيمان بأنه -عز وجل- وحدهُ هو النافع والضار، وله الخلق وَالأمر.

إن الإيمان العميق به -عز وجل- وحده هو أساس الحرية تجاه كل الآخرين، وهو الأساس لإسقاط كل تبعية ، وفي مدارج ذلك يصبح واضحاً أن الإيمان مسؤولية

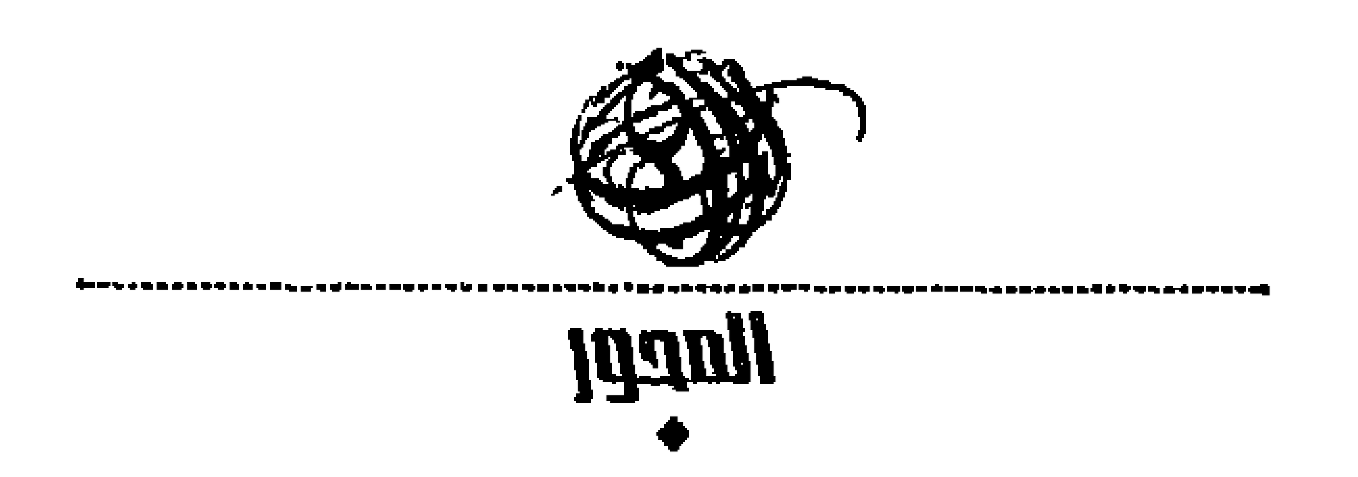
والتزام، وليس كما يزعم الماديون والطبيعيون أنه قيدٌ على حرية المرء في التفكير والتصرف وهو ما نقل تصرف الحرية المدنية بدون ضابطها الديني والأخلاقي إلى التهكم بالقيم الإنسانية ، وهذا الانفلات جعل منه مصدراً للتخويف والرعب والتصادم ليس بين المجتمعات المتعددة بل حتى في المجتمع الواحد.

يُقبل المؤمن على تنظيم حياته بعقلهِ وإرادتهِ الحُرَّة، فيمارسُ بكل ثقةٍ عيش اختياراتهِ في السياقات المختلفة التي يحياها، وبذلك تصبحُ الحياةُ الأسرية شورى ومسؤولية وكذلك الحياة الاجتماعية والسياسية. وإذا ما أنكرنا حرية الإنسان ننكر أيضاً وحتماً إنسانيته وحقوقه الأساسية ، ولا سيما أول الحقوق كلها ، وهو الحق في الحياة. فالإرادة العادلة هي المنهج المبتغى من الحرية، ومن ثم كان ابن عاشور محقاً في جعله مقصداً سادساً من مقاصد الشريعة. ولذا كانت الحرية أحد عناصر التكليف الإنساني وقرينة العقل، فلا تقوم للإنسان ماهية الوجود بدونها . وكما أن العقل هو محرك التفكير والإبداع فإن الحرية محرك الإرادة البشرية وبهما تكتمل إنسانية الإنسان ووجوده.

تخوض البشرية جمعاء اليوم تجربة التنمية والتطوير من أجل السلام والتسامح والعدالة، وكل الإعاقات الحاصلة نتيجة الظلم والحروب والمجاعات إنما هي مظاهر للاختلال في فهم الحرية وممارساتها. فهناك من جهة الجبروت الاقتصادي والسياسي الذي يريد إلغاء الألوهية لكي يتفرد باستعباد البشر. وهناك من جهة ثانية الجبروت الفكري الذي يريد استغلال المشكلات ليعيق التحرر الإنساني، وهناك من جهة ثالثة وجوه استغلال الضعف البشري لغرض التبعية وإلغاء الحقوق، والدفع لاحتقار الواجبات. وإلى ذلك كله نبه القرآن الكريم عندما قال : (وهديناه النجدين، فلا اقتحم العقبة، وما أدراك ما العقبة، فك رقبة ، أو إطعام في يوم ذي مسغبة، يتيماً ذا مقربة) فالنجدان، نجدا الخير والشر يقتضيان -وبالاختيار الكبير- اجتراحَ إرادة النهوض والتحرر (العقبة) باتجاه تحرير البشر، ومكافحة العوز والحاجة، ورعاية الضعفاء لكي يصبحو أقوياء وأحراراً.

بالوحدانية إذن تبدأ الحرية. وبالحرية في الحياة الإنسانية يصبح الكفاح ضد العبوديات لجهات الفقر والحاجة ولجهات التضامن والمسؤولية ﴿ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور﴾ صدق الله العظيم .





الوجوه المتعددة للحرية والوجه الواحد للتبعية

رضوان السيد(◆)

عنوان المقال هذا ليس لي في الحقيقة؛ بل هو للكاتب الألماني المعروف غونتر غراس، الحاصل على جائزة نوبل في الآداب، والذي يُعاني - بالمصادفة - الآن من مسألةٍ في «تاريخه» لها علاقةٌ إلى حدٍ بعيد بمشكلة الحرية. فقد عاد الكاتب (البالغ من العمر 78 عاماً) لكتابة مذكراته من جديد، وهذه المرة بعنوان «تقشير البَصَل»، نعم، تقشير البصل باعتبار صعوبته، وأنّ العين تدمع، وقد تجرح السكين اليد! ومذكّرات الكاتب عن فتوّتهِ طويلةٌ ومفصّلة، وقد سبق أن قصَّ الكثير منها (روائياً) في قصصه الرائعة والتي تتوالى منذ عام 1959م، والتي أورثَتْهُ جائزة نوبل للآداب بعد توماس مان وهاينر بول. إنما المهمُّ ليس الطول أو التفصيل أو الروعة؛ بل سرٌّ يذكره الرجل للمرة الأولى، وهو أنه في فتوته (كان عمره 17 سنة) خَدَم في فِرَق الأمن الألمانية (44-1945م)! وهذا الأَمْرُ شديدُ الحساسية ليس للألمان فقط؛ بل لليهود أيضاً، وسائر الأوروبيين. فقد كانت كتائب الـ SS هذه بقيادة هاينرش هملر مخيفةً ورهيبةً، وهي تحرس «الفوهرر»، ومعسكرات الاعتقال، وتمارس أعمال القمع في الأقطار التي «فتحتها» ألمانيا النازية أو اجتاحتها. وقد كان النازيون الشبان المتحمسون يعتبرون ذلك السلاح والدخول إليه شرفاً ما بعده شرف، وما كانت فِرَقُ النُّخبة

◆ مفكر وأكاديمي من لبنان ومستشار تحرير مجلة التسامح .

هذه مُتاحةً للجميع؛ ولذلك فهذه مشكلةُ أُخرى لغـراس: إذ لا بد أنه -رغم صِغَر سنّه- كان نازياً متحمساً بحيث رضي الذين أجروا له مقابلة الاختيار أن يقبلوا طلبه الدخول إلى منتدى الشرف ذاك!

ولستُ هنا في معرض تقييم تاريخ غراس الشخصي، أو تأثيرات هذه الحادثة على «خلود» عمله الأدبي، الذي كان بمجمله نقداً قاسياً وأخلاقياً ضد نفاق الألمان وخضوعهم خلال العهد النازي، وتلاؤمياتهم «الكاثوليكية» بعد الحرب الثانية! السؤالُ هنا حول المعنى العميق للحرية أو الاختيار الإنساني الفردي»: هل اختار غراس الانتماء إلى البوليس الحربي النازي بملء إرادته؟ هو يقول: نعم، لكنني كنتُ صغيراً، وكان الجوُّ النازيُّ جارفاً بين الفتيان الألمان. لكن: متى أدركْتَ خطأَكَ يا سيّد غراس؟ هو يقول: في مطلع الخمسينات، وظهر الندم في روايتي الشهيرة: «الطبل الصفيح»، والتي وردتْ فيها العبارةُ المذكورة في عنوان المقال: إنّ للتبعية (الفكرية والروحية والمادية) وجهاً واحداً، وإنّ للحرية وجوهاً متعددة!. لكنْ يا سيد غراس، إذا كنت قد أدركْتَ ذلك فلماذا لم تُعلِنْ عنه في حين انصرفْتَ طوال أكثر من أربعة عقود إلى إدانة وتعرية ليس كلّ من سار مع النازيين فقط؛ بل كلّ من جامَلَ أو سكت أو بقي على الحياد؟! ويجيب غراس: نعم هذا صحيح، لقد أردْتُ بناءَ فكرٍ نقدي لدى الألمان لإخراج الفتيان من إسار التاريخ ومن أوهام الحاضر. لقد أَردْتُ أن أتسبّبَ في تحرير العقل الألماني والنفسية الألمانية من الجبن والخوف والنفاق والتماس المعاذير! لكنك يا سيد غراس تسبّبْتَ في نشوء انطباعين باقيين: انطباع الذنب الأبدي للألمان بوصفهم ألماناً. فهم مُدانون لأنهم كانوا مع النازيين، أما الذين وُلدوا بعد الحرب فُهم مدانون لأنهم أبناءُ وأحفادُ أولئك، وكان ينبغي أن ينصرفوا للفهم والتبرؤ منهم ولا شيءَ غير. وهكذا فقد عَمِلتَ ضدَّ فكرة الحرية وممارستها التي تزعُمُ أنك كنتَ تدعو إليها؛ فأين هي الوجوهُ المتعددة للحرية التي ذكرتَها على لسان أحد أبطال رواياتك الشهيرة، إذا كان الألمانُ اليومَ لا يملكون غير خيارٍ واحدٍ (هذا إذا سميناهُ خياراً!) هو خيارُ لَعْنِ الآباء والأجداد والوجود الوطني لبلادهم دون أن

يُكْسِبَهُم ذلك حقّ اتخاذ خياراتٍ أُخرى فردية أو جماعية. الألماني الآخر هاينرش بول الذي حصل على جائزة نوبل كان شديد الإحساس بالذنب الألماني تجاه الإنسانية، لكنه رأى إمكانَ الخلاص بالتوبة. وهذه هي الكاثوليكية المنافِقة التي لا يريدُها غراس، لا يريدُها للألمان، لكنه اختار أن يلعبَ معهم دور النبي العبراني الغاضب على معاصيهم والداعي عليهم باللعنة والهلاك من أجل ذلك.

وتبقى المسألةُ هنا مسألةَ الاختيار الفردي، والقرار الجَماعي، والنتائج المترتّبة على هذا المزيج من الفردي والجماعي. وأحسبُ أنّ هذا هو المعنى الذي قصده غونتر غراس من أنّ للحرية وجوهاً متعددة. إذ إنه إذا اعتبر الإنسَانُ نفسَهُ حراً، فهناك مسالك كثيرة للسير في هذه الحرية، بل هناك مسالكُ كثيرةٌ للتفكير والتقدير. لكنني لا أحسبُ أنّ المشكلة لدى الألمان أيام هتلر كانت عدم استغلال المسالك المتعددة للحرية؛ بل الوقوع في الأمر الآخر الذي حَذّر منه غونتر غراس: الوجه الواحد للتبعية. فالخطيرُ أنّ هتلر ببرنامجه الانتخابي والسياسي المعروف نجح في الانتخابات النيابية عام 1933م، ووصل إلى منصب المستشارية (رئاسة الوزارة): وخلال ثلاث سنوات أحرق مبنى البرلمان، وتولى منصب رئاسة الدولة، وبدأ حروبَهُ لاستعادة «الكرامة» الألمانية، ثم بدأ التصفيات الداخلية ومن ضمنها «الحلّ النهائي» للمشكلة اليهودية ثم الذهاب للحرب العالمية! وكان هناك - ومابين العامين 1933 و 1939 صمتٌ كاملٌ في الداخل الألماني عن سائر أعمال الـ«فوهرر»، لأنه استعاد الأقاليم التي كانت ألمانيا قد فقدتها في الحرب الأولى، ولأنه أرضى العامة الألمانية بمشروعاتٍ شعبيةٍ أخرجت الألمان من البطالة والتراجع الاقتصادي. وعلى أي حال، فإنّ المؤرّخ الألماني يواخيم فاست الذي كتب سيرةً لهتلر صارت شهيرة قال: إنّ كلّ مَنْ يعتقد أنه في عام 1938م كان يمكن مقاومة التسلط الهتلري باسم الديمقراطية أو الحرية؛ فهو لا شكّ واهِم. فعلى طلب الديمقراطية تجيبُ العامّة: لقد خَبَرْنا جمهورية فايمار (1918-1934م) الديمقراطية وقد كانت بطالةً وفوضى. وعلى طلب الحرية، يجيب معظم الألمان

عام 1938م: الفرنسيون والبريطانيون هم الذين كانوا ينتهكون حريتنا ووحدة وطننا. وقد بلغ بنا الهوان أنّ البولنديين أخذوا بعض الأراضي منا! الآن فقط تحققت حريتنا بفضل إصرار الفوهرر على حقوقنا الوطنية! وأمام منطقٍ كهذا، لا يمكنُ الاحتجاجُ بالحرية الفردية، التي تقومُ عليها كلُّ فلسفة الحرّية في الغرب الحديث. فظُلْمُ هذا المواطن أو ذاك بحسب هذا المنطق القومي ليس شيئاً أو أنه لا يستحقُّ أن يكون أساساً لمعارضة نظامٍ حقّق ويحقّق الآمالَ بل والأحلامَ الوطنية العريقة! وهكذا فللتبعية أو الخضوعِ غير الحُرّ وجهٌ واحدٌ هو الاستسلام إمّا للمصلحة الفردية بالكامل، وإما للمسلّمات الوطنية العامة.

لا يصحُّ إذن اعتبارُ تحقُّق الحرية الفردية ضماناً لنظام سياسيٍ للحريات والديمقراطية. إذ إنّ النوازعَ والمصالح الفردية هي أُمورٌ مختلفةٌ عنَ الالتزام الثقافي بالحرية. وأنا أظنُّ أنّ الواصلَ المنطقيَّ والعمليَّ بين الفردية والنظام، هي ما يمكن تسميتُها بالأخلاق؛ بمعنى أنّ الالتزامَ الأخلاقي هو المنقذُ من سلبيات الفردية، ومن هُوامات الجماعية. والأخلاقُ تعني هنا الأمور القيمية، وتدبير الشأن العامّ. وقد ارتبطت الأخلاق في ديانات التوحيد بالذات بالدين منذ أزمنةٍ سحيقة. ولذلك ودون تطويل فقد كان الفصلُ العنيفُ بين الدين والدولة في أدبيات وممارسات الثورة الفرنسية ضرباً للقيم الأخلاقية، وبالتَبَع إضعافاً لفكرة الحرية الفردية والجماعية؛ إذ لم تعد مقترنةً بالقيم الأخلاقية، رغم أنّ من مهامّها إدارة الشأن العامّ! ولذلك كثرت الديكتاتوريات والفاشيات في تاريخ أوروبا العلمانية الحديثة، ونجح جميع المستبدين في الانتخابات!

في كتابه «مفهوم الحرية في الإسلام» أظهر فرانز روزنتال تردداً شديداً في تحديد ذاك الأمر الذي وضعه في عنوان كتابه. استبق الموضوع كلّه بالقول بأنّ الحرية بالمعنى العميق وذي الأبعاد السياسية لم تُعرَفْ إلاّ عند اليونان. لكنه وعلى مدى الكتاب جمع نصوصاً عن حرية الإرادة، وعن الأبعاد الفقهية لفكرة الحرية (السجن والجنون مَثَلاً)، وعن التبعات الفلسفية، وعن المزاوجة التي حاولها النهضويون المسلمون بين «العدل» و«الحرية» أو بين الضرورات الشرعية (حقوق النفس والعقل والدين والنسْل والمِلْك) و«الحرية». ويبدو أنّ

خطأ روزنتال كان في بحثه عن مداخل الحرية في موروثنا كما هو الحال في الغرب، أي من المداخل والآليات نفسِها. والواقعُ أنّ العلاقة بين الله والعبد في الإسلام هي أساسُ فكرة الحرية، كما فهم ذلك الحلاّج وابن عربي تماماً. علاقةُ الله بالإنسان هي علاقةُ عبادةٍ وعبودية، وهي بمعنًى مّا التزامٌ من جانب العبد أو عقد، ومن جانبه -سبحانه وتعالى- ضمان، ضمانٌ للحرية الإنسانية. ويعبّر الصوفيةُ عن ذلك بانقطاع العلائق مع غير الله، أو انقطاع العلائق عن الخلائق. والواقع غير ذلك تماماً على أن ننظُر للأمر من أعلاه. فإذا «توحَّد همُّك» كما يقول الصوفيةُ أيضاً، تحقّقتْ حريتك. وهم يعنون بتوحُّد الهمّ الإيمان بالله، وأنه الخالق ومصدرُ النظام الأخلاقي. وعندها تتحقق الحرية العميقة، القائمة على تعدد الخيارات وتضافُرها. فأساسُ مفهوم الحرية في الإسلام ليس النقاشات الكلامية الطويلة العريضة حول خَلْق أفعال الإنسان، أو عدم خَلْقِها من جانب الله -سبحانه-؛ بل في تأسيس فكرة الحرية على مصدر الخَلْق والأخلاق، لتصبح «المشكلات» تقنيةً أو مشكلة آليات، كيف يمكنُ إنجازُ الحرية فردياً وجَماعياً وفيما بين هذا وذاك. ليس بين الله والإنسان مشكلة حرية؛ بل هناك قضية فهمٍ والتزام تتأسَّسُ عليهما الحريةُ الإنسانيةُ البنَّاءة، القائمة على القيم الأخلاقية. وليس معنى ذلك الاشتراط على الإنسان أن يكونَ مؤمناً لكي يكون حرّاً؛ لكنّ الإيمان ضمانُ الحرية الأخلاقية التي لا تقعُ في المسلّمات والأوهام والتأليهات التي لا تنتهي، كما هو شأن العقائد والفلسَفات الشمولية في القرن العشرين .

وللحرية عند العرب والمسلمين في الأزمنة الحديثة قصةٌ لا علاقة لها بعلماء الكلام ولا بالصوفية. فقد خرجوا من الدولة العثمانية بسقوطها في الحرب الأولى، وصارت فكرةُ الحرية فكرةً سياسيةً خالصةً لأنهم وقعوا في انتداب الاستعمار أو لا حرية. وما كادوا يتخلصون من الاستعمار حتى جاءت دولة الضباط القوميين الذين زعموا أنّ الحرية الفردية عيبٌ في عيب، وأنّ المطلوب «دولة الحرب» التي تحرر فلسطين، وتحقّق الوحدة العربية. وبعد أكثر من خمسين عاماً من السير في هذه الموجة أوتلك، نرى الآن أنّ فلسطين لم

تتحرر وما تحقّقت الوحدة، وأننا خسرنا رِهاننا على دولة الضباط، وأنّ الخطأ ربما كان في التسليم بتناقُض الحرية مع الوحدة أو مع تحرير فلسطين، والنقاشاتُ اليومَ تنصبُّ على ما كان مفقوداً عندنا وهو الحريات السياسية. بيد أنّ المطلوب -حتى لا يتكرر ما حدث من قبل- تفجير الإحساس بالحرية الداخلية، وبقيمة الفرد وكرامته. ونحن لا ينقصُنا الإحساس بالكرامة، ولا بضرورة العمل على تحقيقها؛ وإنما ينقصنا الإحساسُ بالمسؤولية المترتّب فعلاً على الشعور العميق بالحرية وبالحق وبالكرامة وبالواجب.

ويبقى توضيحٌ لابُدَّ منه للوجه الواحد، والوجوه المتعددة. يقول الشاعر:

وما الوجه إلاّ واحدٌ غير أنه　　إذا أنت عدَّدْتَ المرايا تعددا

إنّ المرآة عند الشاعر العربي هي الإنسانُ الآخَر؛ فقد جاء في الأثر النبوي: «المؤمن مرآة المؤمن». فالتواصُل الإنساني يُثري الحرية ويعّددُ وجوهَها، ويكثّر من خياراتها. وعلى فكرة «الجماعة» أي الأفراد المؤتلفون بالحرية والاختيار والالتزام، تأسّستْ فكرةُ الاجتماع الشوروي في الإسلام، بمعنى أنّ الدولة هي مشروعٌ لأُناسٍ أحرار، رأَوا في إقامتها اكتمالاً لاجتماعهم المدني، أو كما قال أبو الحسن العامري في «الإعلام بمناقَب الإسلام» : تحققاً للكرامة الإنسانية. فالذي يتوحَّدُ بنفسه ويظن أنه صار بذلك حرّاً إنما يُخضع حريته لمنزعٍ واحدٍ يصبحُ معبوداً لديه. والذي تقودُهُ فكرةٌ واحدة -وإن كانت أخلاقية- يخرجُ بذلك من آفاق الحرية إلى التبعية والوهم. فالحرية اختيارٌ أخلاقيٌّ عميق، يفتحُ على آفاقٍ شعوريةٍ لاحدودَ لها .. هي آفاق إنسانية الإنسان .





الحرية في ظلّ الله
المفهوم الغربي للحريات الدينية
ومقاربةٌ للرؤية الإسلامية

مايكل نوفاك(*)

1- في البداية بحثاً عن المعرفة: أنتهز فرصة الكتابة في موضوع الحرية الدينية بالولايات المتحدة، للتعرف على أمورٍ تتعلّق بكيفية تفكير المسلمين في مسألة الحرية. إنّ موضوع هذه الورقة بالفعل إيضاح مفهوم الحرية الدينية لدى الأميركيين؛ لكنّ الهدفَ الآخَر أيضاً التعرُّف من الأصدقاء المسلمين عن كيفية تفكيرهم المختلف أو المتوافق في هذه المسألة بالذات. وأعتقد أنني سأُفاجأُ بوجود مشتركاتٍ كثيرةٍ بين الطرفين في الأمر. ومع ذلك فقد يكونُ ما أظنه وهماً ناشئاً عن عدم المعرفة. أخبرني أصدقاء مسلمون، أنّ هناك ثوراناً كبيراً هذه الأيام بين الشعوب الإسلامية، وأشواقاً عميقةً إلى الحرية، وسعياً إلى الاعتراف بالكرامة والحريات الفردية. وذكروا أنّ هذا السعي الحثيث يمضي في اتجاهاتٍ أربعة: شخصية ودينية وفلسفية وسياسية. ويعتقد هؤلاء أنه من الممكن بل الضروري أن تكون مسلماً حقاً، وأن تتمتع بالحرية في الوقت نفسه. من الممكن أن تكون مسلماً وربما أن تقف في الوقت نفسه تحت مظلة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان متمتعاً في الوقت نفسِه بالحريات

◆ مفكر وأكاديمي من أمريكا .

والاحترام والفُرَص الاقتصادية مثل سائر الناس على هذه الأرض فالله - سبحانه - الذي وهبنا الحياة وهبنا الحرية بالقدْر نفسه. والذي أراه أنّ هؤلاء المتحدثين قد صَدَقوني القول. إنّ آلامَ المائة عام الأخيرة الناجمة عن الظلم وخيبات الأمل وسفك الدماء، وانتهاك حقوق الإنسان، والإساءة إلى الكرامة الإنسانية، في أنحاء العالَم الإسلامي؛ كل ذلك بعث لدى المسلمين الإحساس بأنّ العالَم لم يتعاملْ معهم بالقدْر نفسه من الإنصاف الذي تعامل به مع جهاتٍ أُخرى ضمن الإنسانية. وهذا المسارُ الصعب يشكّل عقبةً؛ لكنه يشكّلُ دافعاً أيضاً. والذي أعتقده مرةً أُخرى أنّ هذه الأسئلة والتساؤلات جميعاً هي بتصرف الأصدقاء المسلمين، وهم وحدهم يستطيعون التعامُلَ معها، والإجابةَ عليها.

2- كيف توصل الملحدون إلى القول بالحرية الدينية؟ يملك الملحدون الأوروبيون فهمهم الخاصّ طبعاً للحرية الدينية. إنهم لا يعتبرون الدين أمراً مهماً؛ لكنهم يتقبلونه بوصفه واقعةً اجتماعيةً تستحق الاعتبار والاهتمام. من الناحية السياسية، ومنذ قيام الثورة الفرنسية عام 1789م أصرُّوا دائماً على استبعاد الدين من المجال العام، وقَصَروا الدينَ على المجال الخاصّ، وتجاهلوا أدوارَه الأُخرى خارج الحياة الشخصية. وقد حاولوا دائماً تقديم الدولة على الكنيسة والكنيس والمسجد؛ بحيث يسيطر النظام السياسي على كل جوانب الحياة العامة. وبذلك فقد همَّشوا المؤسسات الدينية، وتركوها بدون أنياب. وهذه العملية هي ما يسميه الأوروبيون: لائيكية أو بشكلٍ أعمّ علمانية. وقد أَمَلَ العلمانيون من وراء ذلك كلّه أن يأتي زمانٌ يختفي فيه الدين ككل الأشياء القديمة التي تجاوزها الزمن. وتابعوا أنّ الأزمنة المقبلة سيكون التديُّنُ فيها أقلّ من اليوم- وسيكون ذلك أمراً جيداً.

أمّا الولايات المتحدة فإنّ الأمور والتطورات بشأن الدين كانت مختلفةً بعضَ الشيء. هناك طبعاً بين الأنجلو- أميركيين أُناسٌ شاركوا الملحدين الفرنسيين آمالهم وتوقُّعاتهم. بيد أنّ أكثر الأميركيين ظلوا يَرَونَ أنّ الدينَ له مكانتهُ البارزة المقبلة سيكون التديُّنُ فيها أقلّ من اليوم- وسيكون ذلك أمراً جيداً.

بيد أنّ أكثر الأميركيين ظلوا يَرَونَ أنّ الدينَ له مكانتُهُ البارزة في المجالين الخاصّ والعام في بريطانيا والولايات المتحدة. والواقع أنّ الأنجلو-أميركيين طوّروا رؤيتين للحرية أو حرية الضمير: الأولى تتأسّس على مقدماتٍ غير دينية، مفتوحة للملحدين وللمؤمنين بالله. والثانية تتأسس على المفاهيم الدينية النابعة من الدين الإبراهيمي الذي يقول بالخالق والقادر والسامي فوق كلّ الأشياء. تقول الرؤية غير الدينية: إنّ الإنسان بطبيعته قادرٌ ومسؤولٌ عن قَبول أو رفْض هذا الأمر أو ذاك استناداً إلى ضميره، وهو بذلك مسؤولٌ عن اختياره وقراره في حياته ومصائره. وهذا الحقُّ ضروريٌّ ولا يمكن إنكارُهُ أو التعرض له. إذ لا يستطيع أحدٌ أن يتخذ قراراً بهذا الشأن مكان أيّ فردٍ آخر. وبهذا المعنى يُعتبر الضمير الإنساني السلطة الأعلى بالنسبة للأفراد. ومع أنّ هذا الدفاع عن الحرية الفكرية لا يتناول الحرية الدينية بالتحديد، لكنه يدافعُ عن حرية الضمير، ومن ثم عن الحرية الدينية بوصفها اختياراً إنسانياً حقيقياً للضمير الحرّ. وحتى إذا كان الملحدون يرفضون هذا الاختيار لأنفُسهم؛ فإنهم يقدرّون الفضيلة الاجتماعية والفكرية باحترامه لدى الآخرين. إنهم لا يوافقون على الاختيارات الدينية لدى الأفراد، لكنهم يحترمون حقّهم في اتخاذ تلك الاختيارات.

إنّ دفاع المدنيين عن الحرية الدينية، أو بشكلٍ عامٍ حرية الضمير، مختلفٌ بعضَ الشيء. وسأعرض هنا تفكير كلٍ من توماس جيفرسون، وجورج ماسون، وجيمس ماديسون، وفرجينيين آخرين، كان لهم دَورٌ في صياغة إعلان فرجينيا للحريات الدينية عام 1776م والدفاع عنه. وقد سبق لي أن عرضْتُ لهذا المنطق بالتفصيل في كتابي المبكّر بعنوان: «على جناحين: الإيمان والحسّ العامّ في التأسيس الأميركي»*؛ وذلك في فصل بعنوان: «كيف علّل الفرجينيون الحريات الدينية». ولذلك سأُلخّص الموضوعَ هنا بطريقةٍ مفهومة. قال الفرجينيون: إنّ هذا العالَم أوجده خالقٌ رحيم، قادرٌ على كل شيء. وقد أراد -سبحانه- أن يَلْطُفَ بعباده الذين هم أحرارٌ وليسوا عبيداً، وهو يريد أن يؤدّى له الشكر من طريق عبادته بالروح وبالحقيقة وبطهارة الضمير. وبكلماتٍ

أخرى، فإنّ الله -سبحانه- لا يمكنُ خداعُهُ بالأعمال الظاهرة، بل إنه ينظر مباشرةً إلى سرائر الناس. وباختصار فإنّ هذه الرؤية تتضمن أربعة مبادئ: عَظمة الله -سبحانه- وتعاليه فوق كل الأشياء- وواجب المخلوق في الاعتراف به -سبحانه-، وبشكره وعبادته- والثالث حرية الروح التي وهبها الخالق للإنسان للقيام بهذه الأعمال- والرابع المودةُ مع سائر الناس التي يريدُها الله، ويدعو للمشاركة فيها؛ والحرية التي تتضمّنُها تلك المودّة.

استناداً إلى هذه المبادئ الأربعة، وأخذاً لها بالاعتبار؛ فإنّ إعلان فرجينيا، وكذلك، «اعتراض» جيمس ماديسون على حاكم فرجينيا والذي حاول جمع توقيعات عليه، استخدام الحجج التالية. أنّ كل مخلوق بشري، يتأمل النعم التي أنعم الله بها عليه، فيتكون لديه وعي بتقديم فروض الطاعة والولاء للخالق، بالروح وبالحقيقة، وذلك في ضوء الضمير الفردي، ودونما إرغام من أي نوع. إنّ هذا «الواجب» (واجب العبادة) مقدس، وسابق على الواجبات التي يقتضيها الاجتماع المدني (وحتى تجاه الأهل والأصدقاء) والواجبات تجاه الدولة. فالواجب الديني الذي يعيه العقل والضمير موَّجهٌ أساساً إلى الخالق، بدون وسيط. بيد أنّ هذا الواجب يستتبع حقاً أيضاً. إنّ واجب المخلوق تجاه الخالق، يسبق كلَّ وعي آخر، ويتقدم عل كلّ حق إنساني آخر. وهذا معناه أنه يقتضي حقاً لا مردَّ له يتمثل في إقدار الإنسان على ممارسة هذا الواجب/ الحقّ. والذي لا يمكنُ إعَاقتهُ من جانب أيِّ قوةٍ أرضية. إنه حقٌ بَدَهيٌّ يتعلقُ بطبيعة الإنسان ذاتها. وهو بين الروح الإنساني وخالِقِه وهو يتقدم كلَّ حقٍ آخَر. وبدون ثنائيةٍ أو إرغام؛ لوجه الله – سبحانه –. وهكذا فإنّ مسألة الحرية الدينية تبدأ مع نشوء العلاقة المباشرة بين الخالق والمخلوق. الخالق الذي يَلْطُفُ بالإنسان ويهبهُ مودَّتَه ومحبتَه، والتي يقبلها الإنسان أو يرفضُها بكل حريةٍ وبدون إرغام؛ بل بالإحساس العميق بالمسؤولية تُجاه ذاك الاختيار الأبدي. ويتضمن ذلك كلّه مبادئ الوجود الإنساني الفطرية، كل الناس أحرار ومتساوون أمام الله من خلال تلك الحرية التي وهبها إياهم - سبحانه –، والتي تعني استقلاليةً تامةً عن الدولة وقيصر. وعلى هذين الأمرين يستندُ التعليلُ

الديني للحرية الدينية، كما عبَّر عنها إعلان فرجينيا، وهي التي تؤسِّسُ للحق الطبيعي للإنسان؛ إذ إنّ الحرية هبةٌ إلهية. الحقوق إذن أساسيةٌ وفطريةٌ، ولذلك فهي ليست مقصورة على اليهود والمسيحيين، بل تتعداهم إلى كلّ خلائق الله - من المسلمين والهندوس والبوذيين وكذلك الملحدين والشكّاك؛ لأن هؤلاء جميعاً يستمدون حريتهم مباشرةً من خالقهم عندما خَلَق الخَلْقَ. فقبل الزمان، يعرف الله - سبحانه - كلَّ الخلائق الأفراد بأسمائهم، وهو يدعو كُلاً منهم بمفرده. لكنه - عزَّ وجلَّ - يسمح لكل منهم واجباً وحقاً، أن يقبل أو يرفض تلك الدعوة، بحسب ما يرشده ضميره إلى ذلك.

إنني أرى أنّ هذا التسويغ جميلٌ بشكلٍ خاص؛ لأنّ أولئك الذين توصلوا إليه أولاً، وعرضوه للموافقة العامّة؛ التي حصل عليها الإعلان، أقرّوا بأنّ الاختيار الحرّ هو حقّ لكل البشر بالتساوي، حتى أولئك البعيدين عن دائرتهم المباشرة. فهم لم يدَّعوا حقاً لأنفسهم لم يُقروا به للآخرين من بني البشر. وهكذا هو السبب الذي من أجله تحدثوا عن الحقوق الطبيعية . فهذه الحقوق لم تتأسس على الثقافة أو الإثنية أو العشائرية أو النزعات الدينية المسيطرة؛ بل على أنّ البشر جميعاً متساوون. وصحيحٌ أنّ الجذور التاريخية لذاك الحق جرى اكتشافها من جانب مجموعة دينية في التاريخ الإنساني؛ بيد أنّ الأصولَ الفلسفية والعملية (إذا كانت حقيقيةً) فهي كونية.

3- بعض التأملات في «الكنيسة والدولة» (المسجد والدولة)

إنّ الأميركيين الأوائل ما تكونوا من الفرجنيين فقط؛ بل كان بينهم أبناء بنسلفانيا الذين كانت لهم إسهاماتهم، وقدَّموا لمسألة الحريات الدينية أفكاراً وممارساتٍ كانت ربما أكثر نجاحاً وكذلك الأمر مع أهل ماسانشوتس الذين قدَّموا بدورهم إضافاتٍ مهمة، شأنهم في ذلك شأن أبناء الولايات الثلاث عشرة الأُولى. لقد وضع هؤلاء جميعاً دستور الولايات المتحدة عام 1787م، وإعلان الحقوق الذي صار قانوناً عام 1792م، واستطاعوا إقناع الكونغرس الاتحادي أنه ليس من حقّه إصدار قوانين بشأن سداد دينٍ معيّن، أو التأثير على حرية الممارسة الدينية ذاتها. وكانت تلك هي الطريقة الّتي تأسَّس عليها الفصلُ بين

الكنيسة والدولة. فهم لم يقبلوا أن يفرض الكونغرس على الأميركيين ديناً معيناً.

بل أخرجوا الحكومةَ من مجال التدخل في الشأن الديني. وبذلك حالوا دون أن يتحول أيُّ دينٍ في الولايات المتحدة إلى عقيدةٍ رسميةٍ للدولة، مفروضة على الناس جميعاً (وقد حاولت بعض الولايات فرض دينٍ معينٍ لجيلٍ أو جيلين؛ لكنّ ذلك أثبت عدم جدواه وصعوبته بالنسبة للدولة وللكنيسة معاً). فقد أرتْهُمُ التجربةُ أنّ الكنيسة والدولة تزدهران معاً إذا كان رجال الدين لايستنصرون بالدولة في ممارساتهم الدينية، كما أنّ الدولة لا تستطيع فرض أمرٍ من الأمور باسم الدين. فاعترف قادة الدين والسياسة على حدٍّ سواء بأنّ على كلٍ منهم أن يقتصر على ممارسة اهتماماته ومصالحه، دونما تعدٍ على عمل الجانب الآخر. ولاشكّ أن الكنائس والمذاهب المختلفة ازدهرت في الولايات المتحدة بهذا التوافق، أكثر مما أفادت الكنائس الرسمية في أوروبا.

بيد أنّ اعتبار الحلّ الأميركي للمسألة الدينية فصلاً بين الدين والدولة، ما كان اعتباراً موفَّقاً. إذ هو في التطبيق يشبه أن يكون تلاؤماً أو توافقاً على الاعتراف المتبادل والاحترام المتبادل. ففي الشعائر الدينية، كان رجالات الدولة يظهرون بطريقةٍ رسمية. وفي أعمال الدولة، كثيراً ما تبدأ المناسبة بصلاةٍ يتلوها أحدُ رجال الدين. وفي الاحتفالات كثيراً ما توضَعُ كلمةٌ أو مُلاحظاتٌ دينيةٌ تنتهي بصلاة. وقد وصف المعلّق البريطاني الساخر ج.ك:

سترون أميركا بأنها «أمةٌ لها روح كنيسة» . كما لاحظ أنّ إعلان الاستقلال والدستور يعُامَلان كأنما هما نصّان مقدّسان. كما أنّ الأميركيين يتحدثون غالباً وبسهولة عن «الإيمان الأميركي» وهم يقولون بتواضُع : «إننا نتمسك بهذه الحقائق لكي نكون واثقين». وفوق ذلك يتحدث السياسيون الأميركيون غالباً عن الله، وأحياناً بجديةٍ وتفانٍ.

إن الطريقة الأميركية في النظر إلى علاقة الكنيسة بالدولة – مختلفةٌ عن

الطريقة الفرنسية. ويمكن وصفها بأنها احترامٌ متبادَلٌ أو تلاؤم. لكنَّ الأميركيين حريصون على حرية واستقلال كل منهما، في مكانها الخاص. والمواطنون يستطيعون التمييز بسهولة بين ما هو لله وما هو لقيصر. وطبقاً لذلك فإنّ كلَّ جيل لديه رؤيته الخاصة بشأن الخطوط الفاصلة. فقد لاحظ كثيرون مثلاً أنّ الرئيس جورج بوش الابن ينظر إلى الدين بجدية زائدة، وهو يتحدث عن الله عَلَناً وبقدْرٍ كبيرٍ من الاحترام. بل لاحظوا أيضاً أنّ الرئيس بيل كلنتون كان يذكر الله علناً أكثر من بوش. وقد كان مهتماً بأن يُرى في الكنيسة في أيام الآحاد. وهذا يعني أنَّ الرؤساء الأميركيين يذكرون الله لأنهم يعرفون أنّ الشعب الأميركي، وهو شعبٌ متديّنٌ، ينتظر ذلك منهم ويتوقّعه. ودعْكَ من الانطباع الذي تتركه أفلام هوليوود وبرامج التسلية. وبكلمةٍ أُخرى فإنّ فصل الدين عن الدولة تعبيرٌ غير موفّق؛ ومع ذلك فهو يشير إلى اختلافٍ مهمٍ في الأدوار وفي فهم الشأن العامّ. وهذا ليس شأناً واحداً في كل المجالات. مثل امتزاج الدين والمجتمع في المساحة العامة مثل المباريات الرياضية الكبرى حيث إنّه من المعتاد أن تؤدّى صلاةٌ علنيةٌ في البداية. فالدين والدولة أو الكنيسة والدولة، لاتحتلان المكان نفسه في ثُنائية الكنيسة والمجتمع. إنهما مفهومٌ مؤسّسي، لا يُقارنُ بالحقائق الأوسع للحياة اليومية. فالمواطنون الأميركيون لهم الحق في ممارسة دينهم في الحياة الخاصة، وفي الفعاليات العامة والمتنوعة للمجتمع المدني. ولهم الحق أيضاً في اتباع ضميرهم الديني في الحياة العامة، بالتلاؤم مع الأمانة لواجباتهم العامة، والأمانة لدستور الولايات المتحدة. وهم يستطيعون ممارسة حقوقهم في المجال العام متلائمين مع القواعد الديمقراطية للأخذ والعطاء ومع الفضائل المدنية لقناعاتهم الدينية أو الدنيوية في الموضوعات الكثيرة للحياة العامة؛ بما في ذلك القوانين المتعلقة بالزواج والولادة والموت .. وأمور أخرى كثيرة. إنّ الحياة المدنية تصبح أكثر حيويةً بالدين، وبخاصةٍ إن لم تتدخلّ فيها إرغامات الدولة.

4- الرؤساء الأميركيون والصلوات العامة : أودُّ أن أذكر أمثلةً قليلةً للتلاؤم بين الدين والدولة، وبين الدين والمجتمع، وكيف يبدو ذلك في الحياة

الواقعية. وذلك من طريق ذكر أمثلةٍ لتصرف الرؤساء الأميركيين منذ الفترة المبكرة لأعمال واشنطن العامة؛ بادئاً بالرئيس جيفرسون(1800-1808). فقد كانت تقامُ صلاةٌ عامةٌ في كنيسة البيت الأبيض يحضرها الرئيس غالباً كلّ يوم أحد. وتعزفُ الموسيقى فيها فرقة البحرية الموسيقية، وكثيراً ما قرر مجلس الكونغرس قبل جيفرسون وبعده إقامة صلاةٍ في عيد الشكر أو الصوم أو التواضع والطاعة في ساعة الشدة. وقد فعل ذلك مَثَلاً الرئيس جورج واشنطن عام 1789م متبعاً تعليمات الكونغرس إثر صدور قانون. وتلك الكلمة التي ألقاها الرئيس حافلةٌ بالشكر لله، وباللجوء إلى عنايته ورحمته. أما الرئيس أبراهام لنكولن فقد صلّى عام 1863م وسط الحرب الأهلية من أجل رحمة الله وعنايته وهبة السلام والأمن والطمأنينة ونعمة الحياة، والخلاص من دمار الحرب. وقد استمر الرئيس لنكولن خلال الحرب في التأكيد على الأرضية الدينية المشتركة بين الأميركيين، خلال الحرب الأهلية، ليبعث روح المصالحة، ويدفع باتجاه التوحُّد وإنهاء الانقسام والعنف. ولنلاحظ أنّ ذكر الدين ما خفّ أو تضاءل في العهدين الأخيرين للرئيس كلنتون، والرئيس جورج بوش. ففي خطابه الأول بعد انتخابه شرح كلنتون برنامجه ثم اعتبر أنّ عمل الأميركيين إن هو إلا خدمة الله والإنسان. كما أنّ الرئيس مصرٌّ على ذكر الله في سائر كلماته العامة؛ من مثل خطاب الاتحاد في العام 2003م مثلاً، وفي مناسباتٍ أُخرى كثيرة.

لكنّ في الوقت الذي يصِرّ فيه الرؤساء الأميركيون على الملاءمة بين الكنيسة والدولة والدين والمجتمع تبعاً للتوليد الأميركي .. يكونُ علينا أن نعترف أنّ قبضةً صغيرةً لكنها مهمة من الإلحاد والعلانية وحتى العراء تُجاه الدين ماتزال تنمو داخل فئاتٍ بارزةٍ ضمن النُّخَب الأميركية؛ وبخاصةٍ في دوائر التسلية والترفيه (السينما والتلفزيون) والصحافة والحياة الأكاديمية. مايزال الأميركيون متدينين؛ لكنّ قدْراً كبيراً من الاستخفاف بالدين يشوبُ تفكير وتصرفات الإنتلجنسيا، وهذا الأمر يشير بالفعل إلى وجود تعدديةٍ صحيةٍ وتنوعٍ كبير. لكنّ ذلك كلّه ليس دون خَطَر. ذلك أنه «ثقافة المقاهي» اللا أدرية

وغير الملتزمة في أوروبا العشرينات (من القرن العشرين) هي التي شهدت للفاشيات وللشيوعية التي ضربت جذوراً عميقة (أكثر مما تجددت في الطبقات العاملة). فأيديولوجيات الإرهاب، والعنف والإجرام، تحتاج لصعودها إلى ضعفٍ في مفاهيم القانون الطبيعي، وأخلاقيات العقل والدين. وهذا ما يدفعُ إلى اعتبار الدين والعقل على حاشية التهميش.

5- مسألة العلمانية : اتفق البابا بينديكتوس السادس عشر ورئيس مجلس الشيوخ الإيطالي مارسللوبيرا، على كتابة كتابين: بدون جذور، وأزمة أوروبا؛ يتحدثان فيهما عن الأزمة الأخلاقية في الغرب من خلال ارتفاع شأن العلمانية؛ وفي السياق ذاته إحياء النسبية بل العَدَمية. لقد عشنا وسط محْنةٍ مُشابهةٍ من قبل، فلماذا العودةُ إلى هناك؟

وإذا بدأنا بالعلمانية، يكون علينا أن نلاحظ أنها بدت بمثابة تقدم نحو التعددية، بعد عهودٍ من الحروب الدينية؛ أو الحروب التي أدّتْ فيها الأديان دوراً معيناً (إذ غالباً ماحدثت تلك الحروب بسبب صراعات القوى السياسية، والعداوات، والمصالح). وكذلك الأمر مع الإلحاد واللاأدرية. إذ كثيراً ما تابع أصحابها حياتهم الأخلاقية والمنتجة والمتأثرة بالماضي الديني والقيم الدينية. وفي بعض الأحيان بدا هؤلاء أكثر إقبالاً على الحياة الأخلاقية والإحسان، من المتدينين أنفُسِهم. بيد أنّ الإلحاد، كما ذكر بينديكتوس؛ والذي يظهر أحياناً بمظهر الالتزام العاطفي، لا يمكن أن يكون موقفاً للعقل. فلا أحد يعرف بما فيه الكفاية عن سياقات الوجود، لكي يصل بالتأكيد إلى عدم وجود الإله. ولهذا السبب يبدو أحياناً أنّ اللاأدرية هي الموقف الأكثر إقناعاً، والأكثر جاذبيةً واقتراباً من الموقف الأخلاقي. وفيها من الجاذبية ما يدعو إلى الإعجاب! بيد أنّ البابا الكاثوليكي يتابع قائلاً: إنّ النظرية شيء، والتطبيق والواقع شيءٌ أخَر. فاللاأدرية قد تكون جذابةً في النظرية والتخيُّل؛ باعتبار أنها تُظهر هدوءاً وتواضعاً - لكن في الواقع لا أحد يستطيع البقاء على الحياد. إذ في الحقيقة أنّ على كل امرئٍ أن يحيا إما باعتبار الله موجوداً وإما باعتبار أنه غير موجود! وإذا كان الأمر بهذه الخطورة؛ فإنّ لذلك نتائج شاسعةً في المجال العملي، على

تفكير وتصرف الأفراد «الأدريين» و«اللاأدريين». إنّ الذهنَ المفتوحَ على الله يكون مفتوحاً أيضاً على الاحتمالات والأفكار كافة؛ في حين تختفي الاحتمالات كلُّها مع تراجُع فكرة الوجود الإلهي، وتُصبح الأخلاقية الإنسانيةُ عُرضةً للدمار.

يضع البابا بينديكتوس المسألة على هذا النحو: إنّ المجتمع العلماني الخالص الذي يؤمن بالعيش بدون إله، يميل إلى تقديم الحرية الفردية على كل اعتبارٍ آخَر. وذلك لأنّ هذه القيمة أو الفضيلة هي مبدأٌ ديمقراطي، وباعتبار أنّ السياسات الأُخرى أكثر أخطاراً وتهديدات على الديمقراطية. بيد أنّ هذا التقديم لا يمكن التمسك به، وإلاّ أفضى إلى الكثير من التناقُضات. وعلى سبيل المثال؛ فإنّ المرأة المتفردة والتي اختارت أن تجهض جنينها، ربما بدت لأول وهلةٍ بوصفها تمارسُ حقاً من حقوق الإنسانية. لكنّ وكما نعلم فإنّ تصرفها هذا يعني تدمير حياةٍ إنسانية أُخرى، هي الطفل المتحرك في الرحم، وهو ليس استنساخاً عنها جسدياً أو روحياً بل هو حياةٌ إنسانيةٌ أُخرى ومتفردة. وهكذا فإنّ العلمانية تنتهي بألا تقول بالمساواة أو بالحقوق المتساوية لبني البشر في الحياة؛ بل يصبحُ الأمر تقديماً لبعض الناس على بعضهم الآخر. بالإضافة لذلك فإنّ العلمانية تنتهي بتدمير مبدأ أساس من مبادئ الديمقراطية؛ في الوقت الذي تدّعي فيه أنها وحدها تحافظ على الديمقراطية. وذلك لأننا عندما نُعطي المرأة الحامل حقّ إجهاض طفلها فإننا نقدّم طرفاً قوياً على طرفٍ ضعيف؛ وبذلك نقدّم اعتبارات القوة على الضعف. وهكذا تقعُ العلمانية في تناقُضاتٍ أخلاقية ادّعت من قبل أنها هي التي تحافظ عليها؛ الديمقراطية والتعددية. والواقع أنّ الإجهاض ليس المسألة الوحيدة التي تُوقِعُ في التناقُض الذاتي. فالخطر الأكبر للعلمانية أنها تُمعنُ في ضرب كل المبادئ؛ الحق الطبيعي، والعقل الأخلاقي، والدين. فباسم تقديم الحرية الفردية، والذوق الفردي، والحق الفردي في الاختيار؛ تقول بدايةً بالنسبية الأخلاقية، ثم تستمرُّ في الانزلاق باتجاه العَدَمية الأخلاقية. فلا يبقى شيءٌ في المخزون الأخلاقي لدفع الاتجاه الثقافي إلى الانحطاط، أو تشجيع موجة من التخلخُل الأخلاقي.

تتمسمر العلمانيةُ الإلحاديةُ على الفرد باعتباره الوحدة الأساسية في التحليل الأخلاقي، وأنّ الاعتبارات الفردية مقدّمة على العقل الموضوعي، وأنّ الإرادة مقدّمة على الذكاء. وبذلك يصلُ الأمر بالعلمانية للقول بأن الحقيقة الأخلاقية لا يمكنُ للعقل الإنساني أن يدركَها. وهكذا فالذي تريده فعلاً هو ما تفضّلُهُ الذات الفردية. ولذلك ففي النزاعات الاجتماعية؛ تُصبْح القوةُ هي السلطة الأخيرة هي القوة التي تتجرد عن اعتبارات الموضوعية العقلية.

إنّ هذا هو المنطق الداخليُّ للعلمانية. لكننا تجنبنا حتى اليوم نتائجه الأسوأ لأنّ التقاليد الدينية والثقافية تتراجع ببطءٍ ولا تنهارُ دفعةً واحدة؛ وبخاصةٍ في الثقافات القوية. إنّ العلمانية ليست أساساً قوياً للديمقراطية. وهي لا تملكُ أيّ أساس أخلاقي يُجذّرُ الحسّ بها. كما أنها لا تملك الفضائل التي تحمي ممارسة الديمقراطية. وأودُّ التذكير هنا بما ذكره أبراهام لنكولن عن «المدفعية الصامتة للزمان»، والتي تشير إلى الدوافع والقوى التي اكتسبتها العلمانية من الماضي. ولكي توضع النقاطُ على الحروف؛ فإن العلمانية لا تملكُ غير مصادر قليلةٍ لتسويغ مقولة أنّ الناس وُلدوا متساوين والتي لا تسندها الملاحظة التجريبية، ولا النداء من أجل التآخي أو الحرية. الحرية التي تتناولُ البشر وحسبْ، وليس الحيوانات؛ أعني الحرية الأخلاقية، وليس الحريات الغريزية والشهوية التي تعرفُها الكائناتُ الأُخرى أيضاً. وكذلك الأمر مع القيمة الكبرى للحداثة والتقدم، وأعني بها الليبرالية، فأين الالتزامُ الأخلاقيُّ بالفقراء والضعفاء؟ وما هي المقاييس العمليةُ للتقدم ذي الأبعاد الأخلاقية؟ إنّ التفضيل العقلاني للمسألة لا يجعلها ضروريةً أو لا يحوّلُها إلى دافعٍ قويّ يحرّك الإنسان في الاتجاه الأخلاقي الصحيح.

إنّ الذي بدا في العقود الأخيرة أنّ ما يسميه الغربُ علمانية يستندُ إلى حدٍ بعيدٍ إلى الموروث الإبراهيمي. وهذا هو المصدر العميق -غير الملحوظ- للأُطروحة المنسوبة لليبرالية والتي تتمثل بالحرية والأخوة والمساواة والالتزام والتقدم. فالواقع أنّ انهيار الشيوعية بدون دم كثيرٍ علتُهُ القيم المسيحية الآتية أو المستمرة من الماضي، في مثل عملِ نقابة التضامن ببولندا، وكل

المنشقّين الآخرين. إذ الواقع أنّ الشيوعيات والفاشيات تستنصرُ بالقانون الطبيعي للوجود الإنساني، والذي يقومُ على أنثروبولوجيا أخلاقية مشوّهة. وإذا كان للديمقراطية أن تزدهر، فإنها لا تحتاجُ إلى التأسُّس على العلمانية. ذلك أنّ العلمانيةَ هي أساسٌ غير مأمونٍ للبقاء في ظلّ الديمقراطية .

6- سؤالٌ إلى الأصدقاء المسلمين: هي يمكنُ القولُ بأن التقاليد العريقةَ للإسلام، تتضمنُ فلسفةً للحرية أو حتى فلسفةً للديمقراطية قائمة على التعددية الدينية، والتي يمكنُ أن تظهر ويدركُها الآخرون أيضاً خارج عالَم الإسلام؛ إنّ الذي يبدو بسيطاً وأساسياً أنّ كلّ دين يقومُ على الجزاء (الإثابة أو العقوبة) هو دينٌ يتضمنُ بالمعنى العميق نظريةً لّلحرية. إنّ الحرية لها في الحقيقة ثلاثة أبعاد: شخصية فردية، واجتماعية، وسياسية. ويمكن أن يجري تأمُّلُها من أكثر من وجهة نظر: ظاهراتية تتأسس على التجربة الشخصية، وفلسفية، وقانونية، وسياسية، وثقافية. وليس القصدُ هنا معالجة سائر هذه الأبعاد. ففي الختام أُريدُ أن أسألَ الأصدقاء المسلمين الإيضاح والإرشاد في شأن هذه التساؤلات، التي تفيدُ في عمليات التلاؤم والفهم المتبادَل. وفي الاحترام المتبادَل ليست هناك حاجةٌ أو ضرورةٌ للتطابُق الدائم. لكنْ في ظلّ أساسياتٍ كهذه، يجري تجنُّبُ سوء الفهم من جانب أحدنا للآخر. وهذا أساسٌ مهمٌّ للفهم المتبادل، والعيش المشترك .

* * *

* Michael Novak, On two wings: Humble faith and common sense in the American founding, University of Pennsylvania Press, Autumn 2202.





المجتمع المدني جدل الحرية والتنوع والاستبداد في النظريات السياسية

محمد عثمان الخشت(◆)

إذا كان مفهوم المجتمع المدني لا يزال غير معروف في أحيان كثيرة، وغامضا في أحيان أكثر، وإذا كانت كتب الفكر السياسي تركز على مفهوم الدولة، وتهمش مفهوم المجتمع المدني– فإن هذه الدراسة تأتي محاولةً لجعل مفهوم المجتمع المدني مفهوماً مركزياً، ونقله من الهوامش إلى البؤرة، والانطلاق منه كنقطة بدء أولى.

ومن أسف فإن مفهوم المجتمع المدني ليس محددا بدقة وانضباط في النظريات السياسية، بسبب الرؤية الأيديولوجية المنحازة التي تحكم كثيرا من المفكرين السياسيين، ومن ثم حاول بعضهم ربط المجتمع المدني برؤية شمولية مستبدة ، بينما حاول بعضهم ربطه برؤية ليبرالية جذرية لا توجد لها أية ضوابط أو ضفاف. ولذا تسعى هذه الدراسة للكشف عن المغالطات التي تقع فيها الأنظمة الشمولية المتطرفة، وكذلك كشف مغالطات الأنظمة الليبرالية الجذرية[1] .

فالتطرف دوماً - سواء كان جهة اليسار أو جهة اليمين - أمر يدل على وجهة

◆ باحث وأكاديمي من مصر .

نظر أحادية الجانب، كما يدل على الانحياز لفئة اجتماعية على حساب فئة اجتماعية أخرى، ومن ثم تأتي حلول أي منهما مبتسرة ومولدة لنوع جديد من المشكلات، وهذا هو مأزق الشيوعية وسر أزمة الرأسمالية.

وإذا كان التطرف في تأكيد الهيمنة المطلقة للدولة قد أثبت فشله - فكذلك التطرف في المناداة بتلاشي سلطتها سوف يثبت فشله. وعلى قدر عدم منطقية ترك آليات السوق تعمل بفوضوية كاملة، يكون في المقابل قدر عدم منطقية التحكم الكامل فيها. وإذا كان من التهور ترك المجتمع المدني يعمل دون رقيب، فإن من المغالطة كذلك فرض الهيمنة الشاملة عليه.

أما الحل فهو في الشراكة بين الدولة والمجتمع المدني والقطاع الخاص، شراكة التوازي والتكافؤ وليست شراكة الهيمنة والابتلاع لطرف لصالح طرف آخر. وهي شراكة التنوع وليست شراكة الوحدة والتوحد المطلق بين جميع الأطراف؛ وهي أيضا شراكة الاختلاف الإيجابي وليست شراكة الرأي الواحد المطلق؛ فـ«في الاختلاف حرية للفرد وذاتية، وفي العيش الاجتماعي والاشتراك العالمي مسؤولية وتحقيق للمصالح التي لا يمكن للأفراد والجماعات الصغرى الانفراد بتحقيقها»[2].

لكن متى وكيف ظهر مصطلح «المجتمع المدني»؟ وكيف تنازعته الأنظمة الشمولية والليبرالية؟

ظهر مصطلح «المجتمع المدني Civil Society» في العصور الحديثة، وفي السياق الغربي، ليدل على المنطقة الوسطى بين الأسرة والدولة. ويشير مفهوم المجتمع المدني في النظرية السياسية كما تشكلت في الفكر الغربي، إلى المجتمع الذي يتشكل بناءً على «العقد الاجتماعي»، وينظر إليه كإطار تنظيمي مقابلاً للإطار التنظيمي للدولة[3].

النظرية السياسية وجون لوك

وحتى نفهم هذا المعنى لابد من التوقف قليلا عند مفهوم العقد الاجتماعي عند جون لوك (John Lock 1632-1704م)، وهو فيلسوف

إنجليزي ليبرالي، ذهب إلى أن الحق في الحياة، والحق في الحرية، والحق في الملكية الشخصية هي أهم الحقوق الطبيعية للإنسان، ويُولد الإنسان بها، ولا يحق لأي إنسان آخر سحبها منه أو الجور عليها؛ ومن ثم فهي ليست موضعاً للجدل أو التفاوض.

وقال لوك بنظرية العقد الاجتماعي التي تنص على أن أفراد المجتمع يتنازلون عن بعض حريتهم للحكام من أجل حفظ الأمن ورعاية المصالح المشتركة. وليس هذا التنازل كاملا وبلا شروط، بل هو تنازل عن جزء محدود من الحريات الفردية للسلطة المركزية، أي للحكومة، بناءً على عقد أو اتفاق أو دستور متفق عليه بين أفراد المجتمع والحكام، ويستمد الحكام شرعيتهم من هذا العقد الاجتماعي فقط، ومن ثم فشرعية الحكم ليس لها مكان إذا لم يوجد مثل هذا العقد[4].

وقد طرح لوك فكرة العقد الاجتماعي لمواجهة الاستبداد السياسي، ولرفض ما يُسمى الحق الإلهي للحكام والملوك؛ لأن الله خلق الناس سواسية. وإذا كان بعضهم يبررون الاستبداد، لأن الفوضى هي البديل الوحيد له- فإن لوك يرى «أن الفوضى ليست البديل الوحيد للاستبداد، فهنالك الحكم الدستوري المقيَّد الذي يمنع الفوضى والاستبداد معا»[5].

وقد أثرت أفكار لوك على القادة الأمريكان مثل توماس جيفرسون؛ ولهذا فإن الثورة الأمريكية ضد التاج البريطاني في عام 1776م تبنت جميع أفكار جون لوك وضمنتها في إعلان الاستقلال الأمريكي.

ومن ثم فالمجتمع المدني عند لوك يدل على المجتمع الذي يتشكل بناء على «العقد الاجتماعي»، وينظر إليه بوصفه دائرة مقابلة لدائرة الدولة.

وتتمثل البذور الأولية في الغرب لمفهوم المجتمع المدني في المفاهيم التي تم بلورتها في نظريات العقد الاجتماعي في الفلسفة السياسية الحديثة، مثل:

1- **مفهوم «حالة الطبيعة»** .. وهي حالة الفطرة التي كان يعيش الناس فيها بلا قانون أو نظام. وهي الحالة الأولى التي كان الناس عليها قبل نشأة النظم

الاجتماعية والسياسية والدينية.

2- **مفهوم «عقد الاجتماع»** الذي تحول فيه الإنسان من حالة الفطرة والطبيعة واللانظام إلى حالة الاجتماع والنظام السياسي والديني.

3- **مفهوم «حالة المدنية»** وهي تلك الحالة التي تحول الناس إليها والتي سادت فيها النظم ونشأت فيه السلطة السياسية والدينية.

4- **مفهوم «عقد الحكومة»** الذي ينعقد بين الناس والحاكم، ويعطي للدولة أساس وجودها الشرعي.

وعندما وصلت هذه المفاهيم إلى «أوج اكتمالها مع كل من لوك وروسو برز مفهوم المجتمع المدني وكأنه الغاية التي كانت تسعى إليه»[6].

تاريخ المجتمع المدني عند آدم فيرجسون

يرجع الفضل بشكل مباشر في انتشار اصطلاح «المجتمع المدني» إلى الكتاب المشهور عن هذا المفهوم وعنوانه «مقال في تاريخ المجتمع المدني «An Essay on the History of Civil Society » الذي ظهر سنة (1767م)، للفيلسوف الإسكتلندي التنويري (Adam Ferguson 1723-1816م).

وقدم فيرجسون في هذا الكتاب نظرية تشرح مراحل تطور الإنسانية من الناحية الاجتماعية الثقافية، حيث قال بوجود ثلاث مراحل للتطور الثقافي الاجتماعي، على النحو الآتي:

المرحلة الأولى: هي المرحلة الوحشية التي كان يتصرف فيها الإنسان وفق منطق الغريزة الحيوانية الخالصة.

المرحلة الثانية: هي المرحلة البربرية التي ظهرت فيها الملكية الخاصة؛ حيث ظهر المجتمع التجاري القائم على المصلحة الذاتية وتحقيق الثروة.

المرحلة الثالثة: هي مرحلة المجتمع المدني الذي ظهرت فيه الروابط الاجتماعية الراقية، وهو مجتمع تحكمه الأخلاق، وتسود فيه نظم سياسية حرة وغير مستبدة، ويسيطر على النزعات البربرية والفردية الأنانية؛ ولذا تمثل هذه المرحلة الحضارية في جانبها المتمدين[7].

وقد تمت ترجمة كتاب فيرجسون في السّنة التّالية لصدوره (1768م) إلى اللغة الألمانيّة. ومن المؤكد أن كانط Kant قد عرفه لأنه ذكره في كتاب «نقد ملكة الحكم» فقرة 83. كما عرفه هيجل، وتحدث عنه في «الكتابات اللاهوتية المبكرة». يقول أنوود: «تعبير المجتمع المدني يدين بشيوعه في ألمانيا إلى كتاب فيرجسون»[8]. ولذلك فقد كان معروفا لهيجل منذ فترة مبكرة.

الشرط الضروري للحرية عند توماس بين

توماس بين Paine Thomas (1737-1809م) مفكر أمريكي ديمقراطي ليبرالي، وهو مؤلف لمنشورات الثورة الأمريكية؛ وقد تأثر توماس بين بجون لوك، ودافع عن مؤسسات المجتمع المدني ضد الحكومة ونظر إليه نظرة متباينة مع نظرة هيجل، وأظهر نوعا من الحماس اللامحدود للمجتمع المدني[9]، وقال: «الحكومة في أحسن أحوالها شر لا بد منه، وفي أسوأ أحوالها شر لا يمكن احتماله»[10].

ويعد «توماس بين» المجتمعَ المدنيَّ شرطا ضروريا طبيعيا للحرية. ومن ثم كانت أفكاره أحد الروافد الرئيسة للمجتمع المدني الأمريكي بكل ما فيه من فاعلية، وماله من سلطة على الدولة.

وعلى العكس من تصور هيجل للطبيعة، يرى «توماس بين» أن الطبيعة «منتظمة في كل أعمالها»، وهذا هو السبب في أن العناصر المتنوعة للمجتمع المدني تندمج عفويا وتلقائيا بشكل هارموني[11]، دون حاجة إلى منظّم خارجي مثل الحكومة.

مبادئ ولحظات المجتمع المدني عند هيجل

يعد الفيلسوف الألماني هيجل (1770–1831م) صاحب فضل كبير في بلورة مفهوم المجتمع المدني فلسفيا وتمييزه من الناحية النظرية عن مفهوم الدولة، ويعتقد أنوود أن هيجل لم يسبقه مفكر آخر ميّز بمثل هذا الوضوح بين المجتمع المدني والدولة[12].

وقد تأثر هيجل في نظرته للمجتمع المدني بالواقع الاجتماعي والسياسي

المعاصر له تأثرا واضحا؛ فقد جاء تصور هيجل للمبادئ التي يقوم عليها المجتمع المدني كانعكاس للواقع الاجتماعي السياسي الذي كانت تعيشه أوروبا في عصره؛ فالفلسفة مرآة الواقع؛ وهي ابنة زمانها وعصرها. وهذا هو أحد الأسباب التي تجعل المرء يعتبر موقف هيجل الفلسفي موقفا تبريريا للواقع.

ويقوم المجتمع المدني عند هيجل على مبدأين، هما :

1- المبدأ الأول: الذاتية الأنانية: وهي المبدأ الأول في المجتمع المدني، وهي تتمثل في الفرد الذي يتخذ من ذاته هدفا أساسيا؛ حيث يسعى لإشباع غاياته الجزئية، ويعمل على تلبية حاجاته الخاصة، ويحكمه الهوى الشخصي، وتحركه الضرورة المادية، ويدخل في صراع مع الآخرين، ويكون أنانيا إلى أقصى مدى[13].

ولا شك في أن الأنانية تؤدي إلى التفرق والانفصال، ومن ثم فإن هذا المبدأ يشكل لحظة الانقسام والانشطار؛ لأنه يفصل بين الأفراد تبعا لحاجاتهم الشخصية. وينحصر كل فرد في دائرة أنانيته الفردية؛ فالمجتمع المدني «عالم فرداني ونفعي» وهو مملكة الذرية الاجتماعية؛ أي عالم مكوَّن من ذرات اجتماعية، لأن وحداته صغيرة وقائمة بذاتها ومشتتة، حسب هيجل»[14]. ولذا فنظام المجتمع المدني عند هيجل نظام ذري Atomistic متنافر الأجزاء[15]. ويبلغ الانقسام داخل المجتمع المدني حدا يصبح فيه هذا المجتمع وكأنه ساحة قتال متواصل؛ حيث إن المصلحة الخاصة غالبا تقابل وتعارض مصلحة خاصة أخرى.

2-المبدأ الثاني : التبادلية : لا يظل الفرد معزولا؛ ولابد من أن تتقاطع الدائرة الجزئية للفرد مع دوائر الآخرين؛ حيث إن كثيرا من الحاجات لا تشبع إلا عن طريق الآخرين؛ فتنشأ علاقات التبادل بين الأفراد، وتتكون الجماعة التي يرتبط فيها الأفراد بعضهم ببعض برابطة عامة ومشتركة ومتوسطة بين الأفراد المستقلين[16].

وهكذا يكون المبدأ الثاني ناتجا عن إدراك الفرد أن حاجاته الأنانية الخاصة

لن تشبع إلا عبر التبادلية والتداخل مع الأفراد الآخرين. فهنا يصبح الاجتماع وسيلة لتحقيق المصالح الذاتية للأفراد، وأداة لإشباع حاجاتهم الجزئية.

إن المبدأ الثاني يشكل لحظة الاجتماع والاتصال بين الأفراد، بينما كان يشكل المبدأ الأول لحظة الانشطار والتفرق والصراع بينهم. ومن هنا فإن المجتمع المدني يقوم على الانشطار والاجتماع معا؛ مما يعكس التناقض الذي يقوم عليه المجتمع المدني عند هيجل، حيث يبدو التعارض بوضوح بين الجزئي في المبدأ الأول والكلي في المبدأ الثاني، بين الذرية في المبدأ الأول، والاتصالية في المبدأ الثاني، بين الاستقلالية في المبدأ الأول، والاعتمادية والتبادلية في المبدأ الثاني.

وهكذا نجد أن نظرة هيجل للمجتمع المدني على أنه نظام لصراع وتبادل الحاجات في الوقت نفسه، لا تخرج عن كونها نظرة اقتصادية ترى المجتمع المدني مفتقدا للحرية وقائما على صراع الأضداد؛ ولذا فإنه يقدم «مشهدا من الإفراط والبؤس والفساد المادي والأخلاقي»[17].

وإذا كان المجتمع المدني عند هيجل منشطرا ومنقسما، فلا ينقذه من انشطاره وتجزئه إلا وجود الروابط الجماعية مثل الزواج والنقابات؛ فـ«قدسية الزواج، وكرامة عضو النقابة، هما النقطتان المحوريتان اللتان تدور حولهما ذرات المجتمع المدني غير المنظمة»[18].

ويمر المجتمع المدني بلحظات ثلاث، هي :

1- لحظة منظومة الحاجات: The System of Needs وهي اللحظة التي يقوم فيها الإنسان الجزئي بالسعي لتلبية حاجاته الذاتية، بواسطة العمل، وفي هذا السعي لإشباع الذات بواسطة العمل يقوم بإشباع الحاجات الموضوعية، أي حاجات غيره من الناس.

2- لحظة تحقيق العدالة القانونية: وهي اللحظة التي يتم فيها تطبيق القانون بواسطة المؤسسة القضائية بغرض المحافظة على الشخصية والملكية وصيانتهما من الاعتداء، وإلغاء أي اعتداء عليهما.

3- لحظة رعاية وضمان أمن ورفاهية أفراد المجتمع المدني: وهي أمر مشترك، وليست فردية جزئية. وهي تسد الثغرات في تطبيق العدالة. وتتجلى هذه اللحظة في السلطة العامة والنقابات.

المجتمع المدني ونقد الدولة عند جرامشي

أنطونيو جرامشي Gramsci Antonio (1891-1937م)، فيلسوف إيطالي ماركسي لينيني، من مؤسسي الحزب الشيوعي في إيطاليا، من مؤلفاته «المثقفون وتنظيم الثقافة»، و« ملاحظات حول ميكافيلي والسياسة والدولة الحديثة»، و«المادية التاريخية وفلسفة بنديتو كروتشه»، و«دفاتر السجن»؛ حيث كان قد صدر عليه حكم بالسجن عشرين سنة عام 1928م، لثوريته ومناهضته للفاشية[19].

ونقطة البدء في فلسفته السياسية والتصور المفتاحي لها هو المجتمع المدني. على العكس من فلسفة هيجل السياسية ، فالتصور المفتاحي لها هو نظريته في الدولة.

إن الفلسفة الثورية عند جرامشي تنتقد الدولة بأجهزتها القمعية التي تملك أدوات القوة والقهر، وأجهزتها التشريعية التي تبرر وتشرع القوانين التي تكرس سيطرة الطبقة الحاكمة، وأجهزتها الأيديولوجية التي تسعى لكسب رضا الطبقات المحكومة عن الطبقة الحاكمة. كما ينتقد مثقفي السلطة الذين ينشرون تصور الطبقة الحاكمة للعالم ، وبشكل عام يدعو إلى الوقوف ضد هيمنة الدولة وتسلطها.

الديمقراطية الاجتماعية الكلاسيكية (اليسار القديم)

تقول الديمقراطية الاجتماعية الكلاسيكية بمجتمع مدني خاضع للدولة خضوعا تاما، وتسيطر عليها النزعة الجمعية. ولا تعطي الأسواق إلا دورا محدودا. ولديها نزوع قوي نحو المساواة الألية. وكانت ترتبط بالاشتراكية، واتفقت في بعض وجهات نظرها مع الشيوعية، مع أنها تعتبر نفسها في تعارض معها.

وترى التدخل الشامل للدولة في الحياة الاجتماعية والاقتصادية، وتلزمها بإتاحة السلع والخدمات العامة، وتلتزم بإيجاد فرص العمل للجميع.

التصور الليبرالي

الليبرالية مذهب رأسمالي ينادي بالحرية الفردية في الميدانين الاقتصادي والسياسي، ويؤمن بالتعددية الأيديولوجية والتنظيمية الحزبية والنقابية التي لا يضمنها سوى النظام البرلماني الديمقراطي الذي يفصل فعليا بين السلطات الثلاث: التشريعية، والتنفيذية والقضائية. ويضمن الحريات الشخصية والعامة بما في ذلك حرية المعتقد الديني[20].

ويحتل الفرد في التصور الليبرالي محور الارتكاز في البناء السياسي، ويتمتع فيه المجتمع المدني بقسط وافر من الاستقلال والحرية، وذلك عند جون لوك وتوماس بين وآدم فيرجسون مثلا.

أما مفهوم المجتمع المدني عند اليمين الليبرالي الجذري، فيؤكد الاستقلالية التامة للمجتمع المدني وعدم خضوعه لأي شكل من أشكال المراقبة من الحكومة، ويرى أن دور الحكومة ينبغي أن يكون صغيرا ومحدودا جدا.

ونزعته السوقية غير محدودة ومبالغ فيها. كما أن له نزعة أخلاقية استبدادية ومتسلطة، ويؤكد النزعة الفردية الاقتصادية ، أما سوق العمل فهو حر بشكل مطلق.

ويرى اليمين الليبرالي الجذري عدم المساواة اعتقادا منه بأن المساواة تقضي على التميز الفردي وتؤدي إلى نشوء مجتمع من الأفراد المتماثلين بشكل آلي، أي أنهم عبارة عن نسخ متشابهة.

وتسيطر على اليمين الليبرالي الجذري نزعة قومية تقليدية . ويرى دولة الرفاهية كشبكة أمان. وينتهج مسارا تحديثيا تقدميا. ويرى أن العالم مكون من دول قومية، والعنصر الحاسم فيه هو القوة، ومن ثم يرى أن الاستعداد للحرب والحفاظ على القوة العسكرية عناصر ضرورية لدور الدولة في النظام الدولي.

الطريق الثالث

الطريق الثالث نهج جديد يشير إلى الإطار المرجعي للتفكير وصناعة السياسات التي تهدف إلى مواءمة الديمقراطية الاجتماعية مع عالم تعرض لتغيرات جذرية خلال العقدين أو الثلاثة الماضية. وهو طريق ثالث بمعنى أنه «محاولة لتجاوز كل من الديمقراطية الاجتماعية الكلاسيكية والليبرالية الجديدة». هذا هو أحدث تعريف للطريق الثالث في صورته الأخيرة في الغرب ذكره منظرها أنتوني جيدنز في كتابه «الطريق الثالث : تجديد الديمقراطية الاجتماعية». وهو التعريف المعبر عن الطريق الثالث كما استخدمه بيل كلينتون وتوني بلير.

لكن مصطلح الطريق الثالث في حد ذاته ليس جديدا كل الجدة، وهو من حيث المفهوم قد تغير من مرحلة إلى مرحلة . فالمصطلح قد صيغ منذ بداية القرن العشرين، وشاع استخدامه في أوساط جماعات الجناح اليميني في العشرينات، وإن كان أكثر استخداما في الغالب من جانب الديمقراطيين الاجتماعيين والاشتراكيين.

وفي الفترة التي أعقبت الحرب العالمية مباشرة قَدَّرَ الديمقراطيون الاجتماعيون بوضوح تام أنهم اكتشفوا طريقا متميزا عن رأسمالية السوق الأمريكية وعن الشيوعية السوفيتية. وعند إعادة تأسيسها في سنة 1951م تحدثت الدولية الاشتراكية بصراحة عن الطريق الثالث بهذا المعنى.

وظهر المصطلح عدة مرات أخرى، حتى أخذ أحدث استخدام له مع جيدنز المنظّر لفلسفة الطريق الثالث، وعلى المستوى السياسي التنفيذي مع كلينتون وبلير.

إذن فالطريق الثالث يعمل على تجاوز كل من الديمقراطية الاجتماعية الكلاسيكية والليبرالية الجديدة. وكأنه-إذا استخدمنا لغة هيجيلية -المركب الذي يتجاوز القضية ونقيضها.

وتقوم فلسفة الطريق الثالث على التعاون بين الحكومة والمجتمع المدني

وتبادل الرقابة، فموارد الحكومة ضرورية لدعم الأنشطة التي تضطلع بها الجماعات المحلية خاصة في المناطق الأفقر، والقروض الصغيرة وسيلة لتشجيع المبادرات الاقتصادية المحلية. وعلى الدولة أن تحمي الأفراد من صراعات المصالح التي لا يخلو منها المجتمع المدني أبدا. ومن جهة أخرى على المجتمع المدني الصحيح أن يحمي الأفراد من القوة الطاغية للدولة، كما أن عليه أن يساعد في مراقبة الأمن في المجتمع المحلي الصغير والإبلاغ عن الحوادث التي تقع في نطاقه[21].

هكذا رأينا كيف أن المجتمع المدني ليس له مفهوم واحد، وإنما له مفاهيم متعددة تختلف باختلاف النظريات السياسية، ومن ثم يتعين القيام بجهد مضاعف لتحرير المصطلح من براثن التيارات الشمولية في عصر يشهد جهودا حثيثة نحو التحول الديمقراطي.

* * *

1 – الأنظمة الليبرالية الجذرية هي التي تبالغ في إعطاء الحرية للفرد وتؤكد الاستقلالية التامة للمجتمع المدني وعدم خضوعه لأي شكل من أشكال المراقبة من الحكومة، وتقلل بشكل متطرف من دور الحكومة .

2 – عبد الرحمن السالمي، «الانفتاح والتنوع والتعدد»، مجلة التسامح، سلطنة عمان، عدد 12، خريف 2005م، ص 10.

3- شارلوت سيمور-سميث، موسوعة علم الإنسان، ترجمة مجموعة من أساتذة علم الاجتماع بإشراف محمد الجوهري، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 1998م، ص614.

4- إمام عبد الفتاح إمام،مسيرة الديمقراطية،القاهرة، دار الحكمة،2000م، ط 2. ص35-36.

5 – عبد الوهاب أحمد الأفندي، الإسلام والدولة الحديثة، لندن، دار الحكمة، بدون تاريخ، ص 21.

6- محمد عابد الجابري، المجتمع المدني في شروطه التاريخية، مجلة الوسط، العدد 415، 2000/1/10م، ص36.

7- لمزيد من التفاصيل راجع كتاب فيرجسون :

Ferguson, An Essay on the History of Civil Society, ed. Duncan Forbes, Edinburgh, 1966.

8 – ميخائيل أنوود، معجم مصطلحات هيجل، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2000م، ص113.

9- وذلك في كتابيه : .Common Sense ,1776, The Rights of Man,1791-1792

10 – اقتبسه جوردن مارشال، موسوعة علم الاجتماع، ترجمة محمد الجوهري وآخرين، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 2000 ، 320/1.

11-Tomas Paine, Rights of Man, ed. Henry Collins, Harmondsworth, 1977, p. 117, 126, 204.

12- ميخائيل أنوود، معجم مصطلحات هيجل، ص 113.

13- هيجل ، أصول فلسفة الحق ، ص 431.

14- رينيه سِرّو وجاك دوندت، هيجل، ص96.

15 - Hegel, The Encyclopedia of philosophical sciences, tr. By William Wallace, Oxford University Press, London, 1954, second edition. Paragraph 523.

16 - Hegel, The Encyclopedia of philosophical sciences, Paragraph 523.

17- هيجل، أصول فلسفة الحق، ص433.

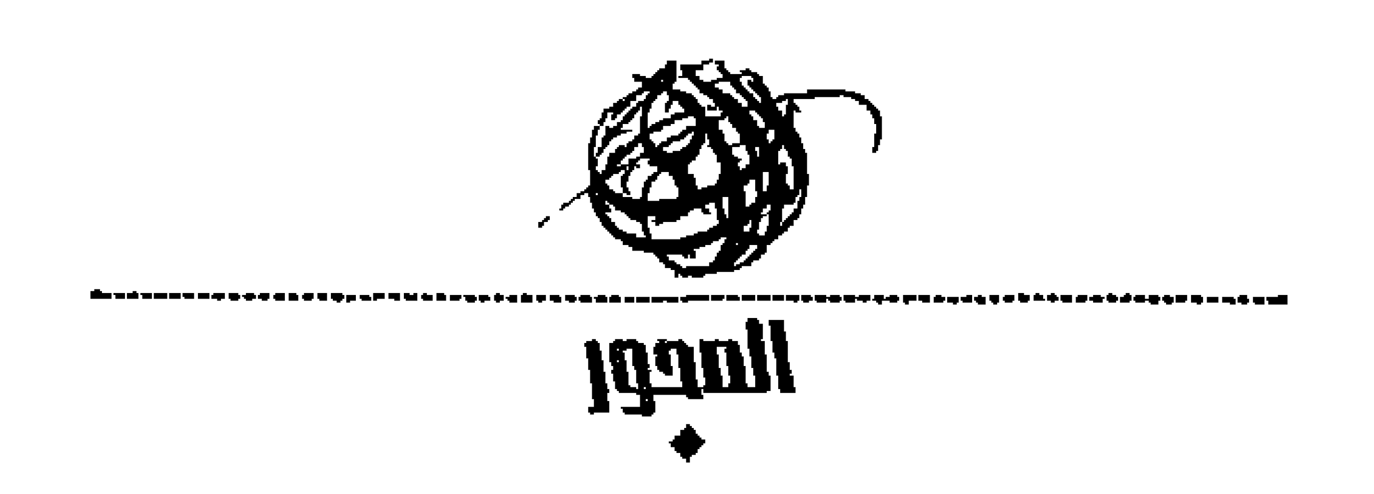
18- المصدر نفسه، ص491.

19- الفاشية: اسم الحركة التي قادها موسوليني وأوصلته إلى السلطة في إيطاليا 1922م. والفاشية ذات نزعة قومية متطرفة، وترى أن الحكومة هي الكل في الكل، وما الفرد فيها إلا عبد يعمل وفق مشيئتها، ومن ثم تقدس التنظيم الجماعي بشكل متطرف يسلب الفرد حريته، وتعادي الديمقراطية والمساواة، وتقف ضد الليبرالية، وتمجد الزعيم الأوحد!

20 – انظر: عبد الوهاب الكيالي، موسوعة السياسة، 566/5.

21 – أنتوني جيدنز، الطريق الثالث ، تجديد الديمقراطية الاجتماعية، ص 75 .





قضية الجبر والحرية الإنسانية في علم الكلام (جدل الديني والسياسي)

أحمد محمد سالم(◆)

1

تعتبر قضية حرية الإنسان من القضايا المهمة التي انشغل بها الفكر الديني والفلسفي على مدار التاريخ الإنساني ، ولقد احتلت هذه القضية مكانتها البارزة في تاريخ علم الكلام في ثقافتنا الإسلامية، وإذا كان علم الكلام هو العلم الذي يقدم قراءات مختلفة للعقيدة الإسلامية ، فلا يمكن لنا أن ننطلق في عرض وجهات نظر علم الكلام في القضية دون الإشارة إلى عرض موقف القرآن الكريم منها .

عرض القرآن لآيات الجبر في قوله - تعالى -: ﴿إنا كل شيء خلقناه بقدر﴾ و ﴿وما تشاءون إلا أن يشاء الله﴾ و﴿ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن نبرأها إن ذلك على الله يسير﴾ وبالمقابل نجد في القرآن آيات تدل على حرية الإرادة الإنسانية مثل ﴿فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾ و﴿كل نفس بما كسبت رهينة﴾ و﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت﴾.

وإذا كان القرآن يحدثنا عن الجبر وشمول القدرة الإلهية ، ويحدثنا من

◆ أكاديمي وباحث من مصر .

جانب آخر عن حرية الإنسان ، ومسؤوليته عن أفعاله فإن هناك بعض الآيات في القرآن الكريم تحدثت عن الجبر والاختيار معاً ، وذلك مثل (ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك) و (إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم)

فقد تعرض القرآن الكريم في قضية حرية الإنسان لثلاثة مواقف هي الجبر، والحرية، والتوفيق بين الجبر والحرية ، ولا شك أن هذا التنوع في موقف القرآن من قضية حرية الإنسان جعل التفسيرات الإنسانية له في علم الكلام متعددة ومتباينة ، ولعل هذا ما أكد عليه الإمام علي حين بعث عبد الله بن عباس إلى المحكَّمة فقال له: «لا تخاصمهم بالقرآن فإن القرآن حمال أوجه»[1] .

ولكن لا مفر لنا من تقديم تفسيرات ورؤى بشرية للعقيدة الإنسانية، وهو ما يطلق عليه علم الكلام ، وذلك لأن «القرآن خط مستور بين دفتين لا ينطق بلسان، ولا بد له من ترجمان ، وإنما ينطق عنه الرجال»[2] . وحينما ينطق العلماء ويقدمون تفسيرات وتأويلات للقرآن هنا يحدث التعدد والتباين نتيجة للاختلافات الإيديولوجية بينهم.

وحدث التباين والاختلاف بين المسلمين كفرق ومذاهب نتيجة لأن الإسلام خرج من الجزيرة العربية إلى بيئات ، وثقافات ، وحضارات ، ولغات مختلفة ، وكان من الطبيعي أن تتأثر رؤية الإسلام بهذا التنوع في المحيط الذي انتشر فيه . ويجسد أحمد أمين هذا الأمر فيقول: «الحق أن الامتزاج كان قويا شديداً، وأن الموالي وأشباههم كان لهم أثر في كل مرافق الحياة ، وأنه كانت حروبٌ في المسائل الاجتماعية، كالحروب البدنية بين الجنود ، فقد كانت حربٌ بين الإسلام والديانات الأخرى ، وكانت حربٌ بين الآمال العربية وآمال الأمم الأخرى ، وكانت حربٌ بين اللغة العربية واللغات الأخرى ، وكانت حربٌ بين النظم السياسية والاجتماعية البسيطة وبين النظم الفارسية والرومانية ، والحق أن العرب وإن انخذلوا في النظم السياسية والاجتماعية ، وما إليها من فلسفة وعلوم ، ونحو ذلك فقد انتصروا في شيئين عظيمين هما اللغة، والدين ، حيث سادا في أرجاء العالم الإسلامي ، وإن تأثرت اللغة باللغات

الأخرى ، والدين حدثت فيه الفرق»[3] .

ولعبت السياسية دورها البارز في تعدد المذاهب الدينية بحيث يمكن القول: «إن معظم الفرق التي ظهرت في الإسلام يرجع أصلها في المقام الأول إلى أسباب سياسية تتصل بالسياسة، والتنازع على الحكم»[4] ويظهر الدور السياسي بوضوح في ظهور المحكمة ، والشيعة منذ الفتنة الكبرى، وحدوث الخلاف بين على بن أبى طالب و أصحاب الجمل ، وبينه وبين معاوية ، وبعد مشكلة الخلافة بدأت العلاقة الواضحة بين الديني والسياسي، وكانت الفِرَقُ عبارة عن أحزاب ،ولكن هذه الأحزاب لم تتخذ الشكل السياسي البحت، بل اصطبغت بصبغة دينية قوية ، وصار كل حزب سياسي فرقة دينية ، وصار الذين يقتلون سياسياً يقتتلون دينياً ،وبدلاً من أن يسمى الحزب اسماً سياسياً يدل على المبدأ السياسي الذي يدعو إليه تسمى اسماً يدل على المذهب الديني كشيعة وأزارقة ، ومرجئة ،وبدلا من أن يتحاجوا بما ينتج عن أعمالهم من مصالح ومفاسد تحاجوا بالكفر والايمان، والجنة والنار[5] .

ومن هنا يمكن القول: «إن الاختلاف في العقائد النظرية نشأ في علم الكلام بكيفية عرضية نتيجة للاختلاف في الأمور السياسية ومشاكلها العملية وهو بالفعل موقف كلامي ، ولكنه كلام في السياسة ، وفى الكبائر السياسية [6]، فليس جديدا أن يتخذ الدين قناعاً للسياسة وستاراً ، ولم يكن الإسلام يوماً استثناءً لهذه القاعدة ، فالإسلام في تاريخه المفعم يزخر هو الآخر بهذه الظاهرة، وصحيح أن الإسلام لا يعرف كهنوتية ، أو وساطة بابوية ، أو وصاية رجال الدين ، ولكن تاريخه لم يَخْلُ من تداخل الدين والدولة بصورة ما ، بحيث عانى كثيراً من استغلال الدين لخدمة السياسة ، وتغطية أغراضها ، ولعل ظهور الفرق في معظمه يعود إلى هذه العلاقة بين السياسي والديني .

ومن خلال علاقة الديني بالسياسي يمكن التعرض لقضية حرية الإنسان في علم الكلام، والتي تناقش الحرية من منظور أنطولوجي صرف ، وذلك لأن مبحث أفعال العباد في علم العقائد هو ملحق بقضية الألوهية ، ويتمحور حول

الإجابة عن مجموعة من التساؤلات المهمة مثل:

1- ما حدود قدرة الإنسان في مقابل قدرة الله ؟.

2- ما علاقة عقيدة القضاء والقدر بالفعل الإنساني ؟.

3- هل الإنسان مسير في أفعاله أم مخيَّر ؟.

إن التصور الأنطولوجى - الميتافيزيقي - للحرية في علم العقائد هو نتاج للثقافة الإسلامية التي تشكل مثلثا قاعدته الإنسان والطبيعة ، وقمته الله (التوحيد)، فأصبح النظر إلى الإنسان والطبيعة - القاعدة- يتحدد فقط في ضوء علاقتة بالله - القمة - وذلك بسبب مركزية التوحيد في الثقافة الإسلامية، ولهذا فقد زخر علم الكلام بالحديث عن انطولوجيا الحرية الإنسانية ، ولم يتم تناول قضية الحرية بالمعنى السياسي والاجتماعي.

وفى ضوء ما سبق يمكن التعرض لقضية الحرية الإنسانية في علم الكلام في ضوء الرؤى القرآنية لها، فنجد مواقف في علم الكلام تتكلم عن الجبر ، وأخرى تتكلم عن الحرية ، وثالثة تحاول الجمع بين الجبر والحرية ، ولا شك أن القراءة السياسية لهذه المواقف يمكن أن تكشف عن رؤى جديدة لها .

2

الجــبر : لقد تبنى عدد من الأعلام القول بأن الإنسان مسيَّر في كل أفعاله ، وأنه مجبور لا استطاعة له على الفعل مثل الجعد بن درهم ت(124هـ)، وسعيد بن جبير ت(95هـ)، وجهم بن صفوان ت(128هـ) وإليه تنسب الجهمية، والعديد من الشخصيات الأخرى ، و الملاحظ أن معظم هذه الشخصيات - إن لم نقل كلها هم في الأساس من موالٍ ، وتعرض كتب العقائد لأراء أعلام المذهب الجبري في علم العقائد ، ومعظم هذه الآراء تتعرض لأراء جهم بن صفوان ، وليس لأستاذه الجعد بن درهم .

وفى قضية الحرية الإنسانية قالت الجهمية: «إنه لا فعل لأحد في الحقيقة إلا الله وحده، وأنه هو الفاعل ، وأن الناس إنما تنسب إليهم أفعالهم على المجاز»[7] ويرون «أن العبد ليس بقادر البتة»[8]، ويبدو الإنسان لديهم فيما يتعلق

بقدرته على الفعل والاختيار كمثل الريشة المعلقة في الهواء تميلها الرياح حيث شاءت دون أن يكون لها تأثير ، فالإنسان مجرد ريشة في يد القدرة الإلهية تسيرها كيفما شاءت .

ويقول البغدادي (429هـ) عن الجهمية: «هؤلاء أتباع جهم بن صفوان الترمذي الذي قال بالإجبار ، والاضطرار إلى الأعمال ، ونفي الاستطاعات كلها،وقد زعم أن الناس إنما يضاف إليهم الأفعال على المجاز، وكما نقول: تحركت الشجرة ، ودارت الرحى ، وزالت الشمس، من غير أن يكون لهذه الأشياء استطاعة على الفعل»[9] .

ويعرض الشهرستاني (548 هـ) رؤية جهم بن صفوان ويذكر أن جهماً يرى أن الإنسان لا يقدر على شيء ، ولا يوصف بالاستطاعة ، وإنما هو مجبور في أفعاله ، لا قدرة له، ولا إرادة ، ولا اختيار، وإنما يخلق الله -تعالى- الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات ، وتنسب إليه الأفعال مجازاً، كما تنسب إلى الجمادات ، كما يقال: أثمرت الشجرة ،وجرى الماء، وتحرك الحجر، وطلعت الشمس وغربت، وتغيمت السماء وأمطرت ، واهتزت الأرض وأنبتت إلى غير ذلك ، والثواب والعقاب جبر ، كما أن الأفعال كلها جبر»[10] .

وإذا كان الجهمية ودعاة الجبرية ينفون القدرة عن الإنسان فإنهم في الإلهيات كانوا ينفون الصفات، ويقولون بخلق القرآن ، وكانت معظم معتقداتهم في الإلهيات تغاير معتقدات أهل السنة والجماعة ، وفقهاء السلف الصالح، وكانوا ينادون بأن الخلافة بالاختيار، ويرفضون القرشية كشرط أساسي للبيعة.

وإذا انتقلنا من الديني إلى السياسي نقول: إن آراء الجهمية الجبرية ظهرت في عهد الدولة الأموية ، والغريب أنه «حين استتب الأمر لبني أمية في حكم العالم الإسلامي ، وقيام الدولة الأموية بالشوكة والغلبة والقهر لا بالبيعة والاختيار ، فكان من الضروري توظيف العقيدة لصالح استمرار حكمهم ، وتوارث هذا الحكم تحت شعار الجبرية وسيادة قدر الله» فقد روي عن معاوية أنه قال في بعض خطبه: لو لم يَرَني ربي أهلاً لهذا الأمر ما تركني وإياه ، ولو

كره الله ما نحن فيه لَغَيَّره»، وهذا صريح الجبر ،وكان يقول : «أنا عامل من عمال الله أعطى ما أعطى الله ، وأمنع ما منعه الله»[11] . ومن ثم فبناءً على عقيدة الجبر التي ترى الله أن حكم أزلاً أن تصل هذه الأسرة إلى الحكم ، وأن ما يعملون ليس إلا أثراً أو نتيجة لقدر إلهي محكم ، وكان حسناً لهم أن تتأصل هذه الأفكار في الشعب حتى كانوا يسمعون وهم راضون شعراءهم يمجدونهم بنعوت تجعل سيادتهم وسلطانهم قَدَراً مقدَّراً من الله ، وأن القضاء الأزلي لا محيد عنه ،وعقلية الرعية الهادئة المطيعة يجب أن تعتبر أمير المؤمنين وما يجيء عنه من آلام قدراً من الله ، ولا يمكن لأحد أن يتهم ما يصدر عنه أو يشكو منه»[12] .

وإذا كانت الدولة الأموية تحكم تحت عقيدة الجبر فلماذا اتخذت موقفاً سلبيّاً من أعلام الجبرية؟ لا يمكن الإجابة عن هذا السؤال إلا في ضوء موقف الدولة الأموية من الموالي والعجم، فقد اتخذت هذه الدولة موقفاً سلبيّاً من الموالي ، وهذا ما جعل الموالي يثورون عليها فتحكي كتب التاريخ «أن الحجاج بن يوسف لما خرج عليه ابن الأشعث ، وعبد الله الجارود ، ولقي ما لقي من قرى أهل العراق ، وكان أكثر من قاتله وخرج عليه الفقهاء ، والموالي من أهل البصرة ، فلما علم أنهم - الموالي - السواد الأعظم ، والجمهور الأكبر أحب أن يسقط ديونهم ، ويفرق جماعتهم فأقبل على الموالى ، وقال: أنتم علوج وعجم ، وقراكم أولى بكم، فَفَرَّقَهُمْ ، ورفض جمعهم ، وسيّرهم كيف شاء، ونقش على يد كل رجل منهم اسم البلدة التي وجهه إليها»[13] .

والمفارقة الغريبة أن الدولة الأموية كانت تشكك في إسلام الموالي من أهل بلاد فارس وخراسان بحجة أن إسلامهم غير خالص (لله)، وظل الأمويون لأسباب اقتصادية يأخذون نصف الجزية من هؤلاء المسلمين حاكمين على عقائد هذه الجماهير بأنها دون المستوى المطلوب[14] وإذا كانت الدولة الأموية قد اتخذت موقفاً سلبيّاً من الموالى مما أدى إلى ثورتهم فقد اتحد معهم الفقهاء في ذلك، بدعوى التشكيك في عقيدتهم «فكان فقهاء الشام والجزيرة يحيطون بالخلفاء الأمويين، ويكفِّرون مرجئة الجبرية، ويُفتُون بقتلهم، فمحقوا أكثر من ثار

منهم، وسفكوا دم من قبضوا عليه منهم سفكاً، ولم يعفوا عن أحد منهم مهما كـان علمـه، وخيره ، وفضله إلا في القليل النادر[15]، وقد قدم فقهاء السلف الأداة للسلطة السياسية -التي كان غرضها سياسياً- لتكفير الموالي، فكفروهم في قولهم بنفي الصفات ، وحدوث القرآن .

وتبدو المصنفات التاريخية واضحة في الكشف عن طريقة تصفية الجبرية الأوائل ، فسعيد بن جبير كان من الجبرية الأوائل ، وكان مولى لبني والبة بن أسد «خرج مع عبد الرحمن بن الأشعث فلما انهزم بن الأشعث في دير الجماجم هرب سعيد إلى مكة فأخذه خالد بن عبد الله القسري ، وكان والي عبد الملك بن مروان على مكة فبعث به إلى الحجاج ، وقال الحجاج لسعيد: اختر أي قتلة شئت قال : بلى أنت فاختر لنفسك فإن القصاص أمامك ، فقال له: يا شقي بن كسير ، ألم أقدم الكوفة وبها العرب فجعلتك إماماً ؟ قال: بلى قال: ألم أُولِّكَ القضاء فصاح الناس وقالوا : لا يصلح القضاء إلا لعربي ، فاستقضيت أبا بردة وأمَّرتهُ ألا يقطع أمراً دونك؟! قال: بلى ، قال : أما جعلتك من سمَّاري ؟ قال : بلى ، قال : أوما أعطيتك من المال كذا وكذا تفرّقة في ذوى الحاجة ، ولم أسألك عن شيء منه ؟ قال : بلى ، قال: فما أخرجك؟، قال: بيعة كانت لابن الأشعث في عنقي ، فغضب الحجاج وقال : بيعة أمير المؤمنين من قبلُ في عنقك، والله لأقتلنك ، وقتله الحجاج وهو ابن سبع وأربعين سنة»[16] وكان ذلك في عام (95 هـ). ولأن سعيد بن جبير كان معروفاً بالزهد والورع ، ولم تكن الدولة الأموية تستطيع التشكيك في عقيدته ، فأخذت عليه نقضه لبيعة بني أمية ؛ لأنه كان يدعو إلى الثورة عليهم ، ويلوم الحسن البصري (110هـ)لأنه كان يثبط الناس عن الخروج ، ويحثهم على القعود ، ويحملهم على المسالمة والموادعة ، وقال ابن سعد في طبقاته الكبرى. «كان سعيد بن جبير يقول يوم دير الجماجم ، وهم يقاتلون : قاتلوهم على جورهم في الحكم ، وخروجهم من الدين ، وتجبرهم على عباد الله ، وإماتتهم الصلاة ، واستذلالهم المسلمين»[17] .

أما الجعد بن درهم فقد قتله خالد بن عبد الله القسري عام (124 هـ)،

ويصور ابن العز الحنفي مقتله في كتابه فيقول: «الجهمية هم المنتسبون إلى جهم بن صفوان، وهو الذي أظهر نفي الصفات والتعطيل، وهو الذي أخذ عن الجعد ابن درهم ، الذي ضحى به خالد بن عبد الله القسري بواسط ، فإنه خطب في الناس في يوم عيد الأضحى، وقال: أيها الناس ضحوا، تقبل الله ضحاياكم ، فإني مُضحٍّ بالجعد بن درهم، فإنه زعم أن الله لم يتخذ إبراهيم خليلاً، ولم يكلم موسى تكليماً تعالى الله عما يقول الجعد علوّاً كبيراً ثم نزل فذبحه، وكان ذلك بعد استفتاء علماء زمانه، وهم السلف الصالح رحمهم الله»[18]. وهنا نرى أن تشكيك السلطة السياسة في عقيدة الجعد جاء في مبحث الإلهيات ، ولم يكن الأمويون يقيمون وزنا لدعوتهم عن الجبرية التي كانوا يحكمون بها، وقد كان هذا التشكيك يتم باستشارة فقهاء السلف الصالح.

ويبرر أحد العلماء المحدثين مقتل جهم بن صفوان بأنه كان ذا أسباب سياسية، فقد كان جهم بن صفوان يناصر الحارث بن سريج الذي خرج على الدولة الأموية ، وكان الحارث حريصاً على إقامة أحكام الكتاب والسنة، وجعل الأمر شورى ، ورفض الانغماس في إمرة الظالمين ، ورفض أعليتهم ، والعمل لهم[19] واتبع بنو أمية مع جهم بن صفوان طريقة التشكيك في عقيدته فرماه هشام بن عبد الملك بالدهرية ، ولهذا وجب قتله، ويرد القاسمى «بأن نبز هشام له بأنه من الدهرية ، إنما أراد به زيادة الإغراء بقتله ليكون حجة له ، وتمويهاً على العامة ، ولمن لا يدرى حقيقة الأمر في هدر دمه ، فقد علمت أن الباعث على قتله أمر سياسي محض ؛ لأن جهماً كان خطيب الحارث ، وقارئ كتبه في المجامع ، والداعي إلى رأيه ، وإلى الخروج معه على بنى أمية وعمالهم لسوء سيرتهم ، وقبح أعمالهم ، وشدة بغيهم[20]، وينتقد القاسمي نبز جهم بالدهرية لأنهم - أي الدهرية-لا يقرون بألوهية ولا نبوة ، في حين أن جهماً كان له مناظرات مع السمنية للدفاع عن الإسلام .

ومما سبق يمكن أن نتساءل : هل اتحدت سلطة الفقه وسلطة السياسة لمقاومة مد الموالي وتهديداتهم لدعائم الدولة الأموية ، فالسياسة تقتل لأسباب سياسية ، وتتذرع أحياناً بذرائع دينية ،وسلطة الفقه تخشى على

العقيدة من قراءة الموالي لها ؟! وهل كانت سلطة بنى أمية في قتل الجبرية - الذين يستندون إلى نفس إيديولوجيتهم في تكريس حكمهم - ترسى دعائم أركانها من ثورات الموالي ، وتستمد شرعيتها في الوقت نفسه من رضا فقهاء هذا العصر بدعوى الحفاظ على العقيدة ؟! أو بمعنى آخر هل اتحدت سلطة الفقه مع سلطة السياسة لمواجهة مد الموالي ضد بني أمية مهما اختلفت الأسباب بينهما ؟ أم نتفق مع من يذهب إلى تبرئة الفقهاء ويقول : إنه «حجب عن العديد من الفقهاء الأبعاد الحقيقية لاصطدام بعض أوائل المتكلمين مع السلطة السياسية ، وهو الذي أدى بالتالي إلى سكوت أغلب الفقهاء عن إدانة العنف الذي قابل به الولاة السياسيون المواقف السياسية لأولئك المتكلمين، ويرجع هذا السكوت من جانب الفقهاء إلى غفلتهم عن الأبعاد السياسية الواضحة التي طرأت عن تلك المواقف الكلامية ، وأعطتها معانيها الأولى، وسوف يستغل رجل السلطة هذه الغفلة من جانب الفقهاء ليجهز على خصومه بحجة حفظ الدين والعقائد من زيغ أصحاب الأهواء ، والملل ، والنحل»[21] .

ومن هذا نلاحظ في موقف الجبرية مدى قدرة السلطة السياسية على توظيف الجوانب الدينية لخدمة أغراضها السياسية مثل توظيف موقف الفقهاء والسلف من الجهمية ودعاة الجبر ،وإقصاء الجبرية الذين يثورون ضد حكم بني أمية ويهددون أركانه ، ولكن السؤال الذي يطرح نفسه كيف تستقيم دعوة الجبر لدى الجهمية وغيرها على المستوى العقدي مع الثورة على أركان الدولة الأموية ؟ لقد كان من الممكن بالمنطق الجبري القدري نفسه قبول ظلم بني أمية ، ولعل هذا يجعلنا نطرح تفسيراً لعقيدة الجبرية ، هو أن الجبرية تعني الخضوع لله بالكلية ، ولكنها من ناحية أخرى قد تعني التحرر من عبودية وإذلال البشر سواء كان ذلك من سلطة سياسية أو غيرها ، وبهذا فقط يمكن أن تتسق عقيدة الجهمية الجبرية مع طبيعتهم الثورية .

3

الحرية: ينقسم دعاة الحرية في الفكر الإسلامي إلى القدرية الأوائل الذين ظهروا في عهد الدولة الأموية ، والمعتزلة الذين ظهروا أيضاً في عهد الدولة الأموية ، وازدهر مذهبهم ازدهاراً كبيراً في عهد الدولة العباسية ، وأما عن

القدرية الأوائل فمنهم عمر المقصوص (80هـ) ومعبد الجهنى (80هـ) وغيلان الدمشقي، وكانت آراء هذه الفرقة تقول بحرية الإرادة الإنسانية ، وبأن «القدر خيره وشره من العبد»[22] ، وكذلك يقولون بحدوث القرآن ، وحدوث الصفات الإلهية .

وبسبب هذه الآراء ، ونتيجة لموقفهم السلبي من حكم الدولة الأموية ، فقد قام خلفاء بني أمية بالتشكيك في عقائدهم ، وقتلوا عمر المقصوص ، ومعبد الجهني ، وغيلان الدمشقي ، وما يهمنا هو عرض الموقف السياسي منهم ، فتروى كتب التاريخ أنه حين تولى عمر بن عبد العزيز الخلافة حاول أن يرد المظالم فما كان منه إلا أن دعا غيلان الدمشقي «وقال له عمر: أعنِّي على ما أنا فيه فقال غيلان : ولِّني بيع الخزائن، ورد المظالم فولاه ، فكان يبيعها ، وينادى عليها ويقول : تعالوا إلى متاع الخونة . تعالوا إلى متاع الظلمة، تعالوا إلى متاع من خلف الرسول في أمته بغير سنته وسيرته ، وكان فيما عليه جوارب خز فبلغ ثمنها ألف درهم ، وقد ائتكل بعضها ، فقال غيلان: من يعذرني ممن يزعم أن هؤلاء كانوا أئمة هدى ، وهذا يأتكل والناس يموتون من الجوع .. فمر هشام بن عبد الملك فقال: أرى هذا بعيني ، ويعيب آبائي ، والله إن ظفرت به لأقطعن يديه ، ورجليه ، فلما ولِّي هشام خرج غيلان وصاحبه صالح إلى أرمينية فأرسل في طلبهما فجيء بهما فحبسهما أياماً ثم أخرجهما ، وقطع أيديهما وأرجلهما ، وقال لغيلان كيف ترى ما صنع ربك بك ؟ فالتفت غيلان فقال : لعن الله من فعل هذا ، ومات صالح ، وصلى عليه غيلان ، ثم أقبل على الناس، وقال: قاتلهم الله كم من حق أماتوه ، فقيل لهشام: قطعت يدي غيلان ورجليه، وأطلقت لسانه، إنه قد أبكى الناس ، ونبههم على ما كانوا عنه غافلين ، فأرسل إليه من قطع لسانه فمات رحمه الله[23] وهذا النص يطرح مجموعة من التساؤلات المهمة ومنها : كيف يستعين الخليفة عمر بن عبد العزيز - التقى الورع – برجل يُتَّهمُ بالزندقة والخروج عن تعاليم الإسلام لكي يوزع المال الزائد عن حاجة بني أمية ؟ لماذا سمح له عمر بن عبد العزيز أن يتهم جلدته بأنهم ظلمة وخونة ، ويتركه يوزع الأموال التي أخذوها ظلماً ؟ إن ثورة غيلان

الدمشقي على ظلم بني أمية ، ورفضه للظلم هي التي دعت الخليفة هشام بن عبد الملك أن يقطع يديه ورجليه ثم لسانه بعد ذلك ، فالأسباب كانت سياسية وإن اتخذت أحياناً بعض المبررات الدينية، ولقد أسهمت حدة بني أمية في تصفية فرق الجبرية ، والقدرية الأوائل .

وتعتبر المعتزلة كفرقة كلامية امتداداً للقدرية الأوائل بحيث تبنوا آراءهم وعمّقوها من الناحية الفلسفية ، ولهذا سمّي المعتزلة بالقدرية ، وقد ظهرت المعتزلة في عهد بني أمية- وأغلبهم موالٍ أيضا- ولم يحدث لهم ما حدث للقدرية الأوائل ؛ لأنهم كانوا بعيدين عن السياسة .

وفى قضية الحرية الإنسانية - من وجهة إنطولوجية - رأى المعتزلة «أن أفعال الإنسان غير مخلوقة لله» ، وأن من قال : «إن الله سبحانه خالقها ومحدثها فقد عظم خطؤه لأنه يستحيل أن يكون فعل واحد مفعولا لفاعلين ، ومقدوراً لقادرين، وأثرا لِمُؤثرِيْن»[24] .

واتفق المعتزلة جميعاً على أن أفعال العباد من تصرفهم ، وأنهاحادثة من جهتهم ، وعلى أن الإنسان محدث وفاعل لما يصدر عنه من أفعال ، وأن جهة تعلق هذه الأفعال بالناس الفاعلين لها إنما هو الحدوث ، أي أن جهة تعلق هذه الأفعال بفاعلها ليست «الكسب» بالمعنى الذي تحدثت عنه الأشعرية ، ومن باب أولى ليست الظرفية والمحلية كما رأت ذلك الجبرية والمجبرة الخلص [25] ومن ثم فإن المعتزلة تنسب أفعال العباد إليهم ، وتقر بأنهم يملكون القدرة والحرية على الفعل والاختيار ، ولهذا فقد لقب المعتزلة بدعاة الحرية في الإسلام ، بل إن المعتزلة أقروا بمقدرة العقل البشرى على التمييز بين الحسن والقبيح ، والخير والشر بعكس الاتجاهات الأخرى التي كانت ترى أن الحسن والقبيح شرعيان .

ومن جانب آخر فإن المعتزلة قد ذهبت في مبحث الإلهيات إلى القول بنفي الصفات وسموا بالمعطلة، وكذلك قالوا بحدوث القرآن ، ومجمل آرائهم في مبحث الإلهيات هو نفسه تقريباً ما قال به القدرية والجهمية الأوائل - في عهد

بني أمية وتم تصفيتهم بسببه - فلماذا لم يحدث للمعتزلة في عهد الدولة العباسية نفس ما حدث لهؤلاء؟ نقول بأن الدولة العباسية قد قامت على أكتاف الموالي والعجم ، وأتاح العباسيون لهؤلاء مساحة من الحرية لم تكن موجودة من قبل ، وبسبب هذه الحرية لم يستطع خلفاء الدولة العباسية كسب مشروعية وجودهم بسلطة الفقه ، وقد تعرض بعض الفقهاء للتعذيب بسبب مواقفهم من الدولة العباسية «فحين سئل الإمام مالك عن البيعة قال : إذا أكرهت عليها وتخوفت إن لم تحلف بها أن تقتل أو تعاقب فلا شيء عليك ، ولقد ضرب الإمام بسبب هذه المسألة مائة سوط[26]، والتاريخ الإسلامي يثبت أن ثمة علاقة متوترة بين السلطة السياسية للدولة العباسية وسلطة الفقهاء التي كانت تملك القدرة على تحريك العوَام .

ومن جانب آخر فقد ترتب على مد الموالي والعجم الواضح في خلافة الدولة العباسية أن انتشرت النزعات الباطنية ، والملاحدة ، فوقعت سلطة الخلافة العباسية تحت تهديد تلك النزعات وما نتج عنه من حركات تمرد من ناحية، وبين توتر واضح في العلاقة مع سلطة الفقهاء من ناحية أخرى ، وفي تلك الأجواء ظهرت المعتزلة على الساحة السياسية لتلعب دوراً مهماً في تاريخ الدولة العباسية فقد وعى المعتزلة ما حدث للقدرية في عهد الدولة الأموية ، وذلك لأن «القدرية الأوائل كانوا سيئي الحظ ، فقد جلبوا على أنفسهم غضب الأمة وسخطها ، وتعرضوا لنقمة الخلفاء الأمويين الذين تتبعوهم بالقتل، وتناولوهم بالاضطهاد ، فلما قامت القدرية - المعتزلة- أدركوا ناحية الضعف هذه فيهم ، وعلموا أن ليس لهم بقاء ما لم يجدوا قوة كبيرة تسندهم ، وتشد أزرهم ، فخطر لهم أن يستعينوا بالسلطة الحاكمة ، ويستميلوها إلى جانبهم ، لكي يظهروا آراءهم بلا خوف ، ولا وجل، ويبلغوا أهدافهم»[27]. وبعدما كان المعتزلة يرفضون الحديث عن بنى أمية أثناء ولايتهم لمقاليد الحكم أصبحوا في عهد الدولة العباسية ينتقدون قولهم بالجبر ، وأنهم حكموا بمشيئة الله وقدره ، وكان ذلك يرضي خلفاء الدولة العباسية .

وبدأت علاقة بني العباس بالمعتزلة منذ العلاقة الوثيقة بين عمرو بن عبيد

أحد رواد المعتزلة وأبي جعفر المنصور ، فكان المنصور يعجب بزهد وتقوى عمرو ، ثم تطور الأمر في عهد هارون الرشيد الذي حاول توظيفهم للرد على الباطنية التي كانت تهدد أركان الإسلام في عهده .

وبدأ عصر ازدهار المعتزلة الحقيقي في عهد المأمون (218هـ) الذي تربى تحت سيطرة المعتزلة وخضع لنفوذهم ، ولبعض كبرائهم كيحيى بن المبارك ، وكان لثمامة بن الأشرس مكانة عظيمة لديه فتشرَّب آراءهم ، وشبَّ على مبادئهم ، ويقولون «إن ثمامة هذا هو الذي أغواه، ودعاه إلى الاعتزال ثم إن المأمون كان متعطشاً إلى العلم والفلسفة ، وكان شغوفاً بالآداب ، وأرباب الجدل ، ولهذا قربهم منه ، وارتاح إلى أحاديثهم»[28] وحين تولى المأمون الخلافة استطاع ابن أبى داود بلباقته وغزارة علمه ، وذلاقة لسانه أن يسيطر على المأمون حتى حمله على نشر مقالة خلق القرآن ، وامتحان الناس فيها ، والكتَّاب مجمعون على أن ابن أبي داود مسؤول عن المحنة ، فهو الذي زينها للخليفة ، وهو الذي دسَّ له القول بخلق القرآن وحَسَّنه عنده ، وصيره يعتقده حقاً»[29] .

ومن الغريب أن المعتزلة دعاة الحرية الإنسانية الذين يقولون بكلام القدرية والجبرية نفسه في الإلهيات - وتم ذبحهم على يد بني أمية - قد استطاعوا من خلال التحامهم بالسياسة أن يفرضوا عقائدهم بقوة البطش والإرهاب ، وتروي كتب التاريخ أن المأمون طلب من رئيس شرطة بغداد أن يجمع القضاة ، ويمتحنهم في خلق القرآن فمن امتنع عن الإقرار به أقصاه عن عمله ، ومن أقر به عاد إلى عمله ، وطلب من القضاة الذين يقولون بخلق القرآن امتحان الشهود فيه ، فمن لم يقر به رفضوا شهادته ، وحجته في ذلك أن من لم يكمل دينه ، ويصح إيمانه لا يمكن أن يوثق بقوله ولا عمله[30]. وهنا نلاحظ أن المعتزلة الذين ينادون بحرية الفكر ، وحرية أفعال العباد - قد مارسوا دور سلطة الفقه نفسه في عهد الدولة الأموية مع الجبرية والقدرية - فحاولوا أن يفرضوا عقيدة خلق القرآن ، وكان ما فعله المعتزلة بمساعدة المأمون يمثل نوعاً من فرض عقيدة معينة بقوة السياسة ، والتفتيش في عقائد الناس ، وعلى الرغم من ذلك

نجد بعض المفكرين المعاصرين أمثال فهمي جدعان ، ومحمد عابد الجابري[31] يدافعون بشدة عن المعتزلة ، ويرون أن المعتزلة كانوا ضحية السلطة السياسية التي وظفتهم في محاربة سلطة الفقه .

وقد أراد المعتزلة أن ينشروا عقيدة خلق القرآن دون أن يتصدى لهم الفقهاء، ولهذا سعى المعتزلة إلى استنفار سلطة بني العباس ضد سلطة الفقهاء، ويتضح هذا من كلام أحمد بن أبي داوود ضد الإمام أحمد ابن حنبل في أثناء مناظرتهم ، ويصور ابن المرتضى هذه المحنة فيقول: «كانت المناظرة في شهر رمضان سنة (220 هـ) قال ابن حنبل: لما أحضره إن لي سبقاً في هذه الدعوة فليسعني ما وسع أصحاب رسول الله ﷺ والتابعين من السكوت والرضا من جميعهم بأن القرآن كلام الله ، فقال المعتصم لابن أبي داوود ما عندك فيما قال ؟ فقال أحمد: كان لعمري يسعه ما وسعهم حيث كان الناس جميعاً ساكتين عن هذا الأمر ، فأما وهو رأس مذهب قد جمع عامته ، وغوغاء ، ينادون في الطرقات ليس شيء من الله بمخلوق»[32] فهنا إشارة واضحة في كلام ابن أبي داوود في مدى سلطة الفقه الواضحة على العوام في قضية خلق القرآن، فهل كان ينبغي على الفقهاء وهم يرون السلطة السياسية بمساندة المعتزلة يفتشون في عقائد الناس، ويفرضون عقيدة خلق القرآن ، أن يصمتوا وهم أصحاب السلطة الفقهية التي تملك القدرة على تسيير شؤون الناس بما يفوق أحياناً قوة السلطة السياسية في تسييرها ؟!

إن الصراع بين المعتزلة والفقهاء كان في جوهره صراعاً بين من يمتلك سلطة العلم والفقه - الفقهاء - ويدير شؤون العوام ، ومن يوظف السلطة السياسية – المعتزلة – لنشر آرائهم الفكرية بقوة هذه السلطة ، في حين قامت السلطة السياسية - من جانب آخر - بتوظيف المعتزلة حتى تحاصر سلطة الفقه على العوام «فكانت دعوى الفقهاء والمحدثين أنهم أصحاب السلطة الشرعية، وورثة السلف الصالح ، ويتسلل العلم إليهم مباشرة ابتداءً من الرسول وعبر الصحابة والتابعين ، أما الدولة العباسية فهي كأي دولة إسلامية تدعي الوراثة المزدوجة للسلطتين معاً : الدينية والدنيوية، وكانت حملة الدولة

العباسية خلال فترة المأمون والمعتصم والواثق هي في جوهرها منع الفقهاء وأهل الحديث من ادعاء أنهم الأمناء على السنة ، والناطقون باسم الجماعة ، ومالكو الحق»[33] . ولهذا يظهر من قضية خلق القرآن أن الدولة العباسية تحاول سحب السلطة كليةً من يد الفقهاء لكي تكون السلطة الدينية في يدها بجوار السلطة السياسية .

وتبدو المشكلة أحياناً في دفاع بعض الناس عن المعتزلة بمبرر أو غير مبرر، ومحاولة إظهارهم دائماً بأنهم دعاة حرية الرأي والفكر ، وحرية الإنسان ، ويحاولون أن يجدوا تبريراً لما فعلوه ، فيرى القاسمي أن الإرهاب الذي تم على يد المعتزلة هو «انتقام لاضطهاد سابق ، ومقابلة له بالمثل ، إذ كان للأثرية - السلف - دولة في عهد بني أمية ، وكانت أقوالهم في تكفير مخالفيهم من الجهمية ، ورميهم بالزندقة وهدر دمهم تغري بهم ، ولم يكن قطع الجعد بن درهم ، وغيلان الدمشقي ... وغيرهم إلا جراء مقالاتهم فيهم»[34] .

ولاشك أن التحام المعتزلة بالسلطة السياسية ، وممارستهم الاستبداد في فرض آرائهم، ومحاولة البطش بالمخالفين لهم في الرأي ، كانت من الأسباب الكبرى في انهيار مذهبهم ، فحين تخلت السلطة السياسية العباسية عنهم تحت ضغط العوام عليهم ، وكراهية الناس لما فعلوه ، تم حرق معظم تراث المعتزلة على أيدي العوام، وأتباع أحمد بن حنبل - الحنابلة - وقد اتجه المعتزلة بعد ذلك إلى الاحتماء بالدولة البويهية «فلم يصل المعتزلة من القوة في القرن الرابع إلا في وزارة الصاحب بن العبّاد (385/326-هـ) وعمل الصاحب بن عبّاد على نشر الاعتزال، وحمل الناس على انتحاله متبعاً في ذلك شتى الطرق ، ومختلف الوسائل ، ولذلك كان الصاحب بن عبّاد قوة عظيمة للمعتزلة أعاد لهم شيئاً من مجدهم وهيبتهم، ولذلك كان فقده كارثة كبيرة نصبت على رؤوسهم ، وخسارة عظيمة ضعضعتهم ؛ لأن الملك سحب ثقته من أصحابه»[35] .

ومما سبق نلاحظ أن المعتزلة دعاة الحرية في الإسلام مارسوا مع المعارضين لآرائهم القمع والاستبداد ، وهو ما قام به الفقهاء أنفسهم مع الجبرية

والقدرية في عهد الدولة الأموية ، وخلف كل هذه الاتجاهات الفكرية والفقهية تشكل السلطة السياسية اليد الطولي في تحريك هؤلاء ضد أولئك ، وأولئك ضد هؤلاء ، وذلك من أجل استمرار مصالحها واستقرار النظام الحاكم ، ويعكس هذا أولوية السياسي على الديني ، والثقافي في الثقافة العربية الإسلامية ، وأن ثمة سعياً لدى السياسي دوماً لتوظيف الديني لمصالحه .

4

التوفيق بين الجبر والحرية : (الأيديولوجيا الوسطية)

تمثل الأيدولوجيا الوسطية التي تجمع بين الجبر والحرية الرؤية المحورية عند السواد الأعظم للفرق الإسلامية الكلامية سواء الإباضية أو الإمامية أو الزيدية أو الأشاعرة، فقد ظهرت المحكّمة في مرحلة مبكرة من تاريخ الإسلام تعود إلى الفتنة الكبرى، وقد قالوا في مشكلة حرية الإرادة الإنسانية بالتوسط والتوفيق فذهبت الاباضية إلى «أن الاستطاعة عَرَضٌ من الأعراض لا يبقى زمانين ، وهي قبل الفعل ، بها يحصل الفعل ، وأفعال العباد مخلوقة لله -تعالى- إحداثا وإبداعا، ومكتسبة للعبد حقيقة لا مجازا»[36] وذهب العجاردة إلى «أن الله -تعالى- خالق أعمال العباد، والعبد مكتسِبٌ لها قدرةً وإرادةً، مسؤول عنها خيرا وشرا،مجازى عليها ثوابا وعقابا، ولا يكون شيء من الوجود إلا بإرادة الله»[37].

ويسجل التاريخ الإسلامي عن المحكّمة أنهم خرجوا من نبت طبقة القراء -حفظة القرآن- ويقول عنهم فلهوزن: «إنهم كانوا قوما شديدي التقوى تنحل لهم صفات أولئك القراء ،كانوا يقرؤون القرآن لا بلسانهم فحسب ، بل ليتعبدوا به ، ويفكرون فيه آناء الليل وأطراف النهار ، وكانوا أنصار عبادة وأطلاح سهر قد أكلت الأرض جباههم من كثرة السجود»[38].

وشهد التاريخ الإسلامي بأنه بعد مقتل علي بن أبي طالب قام المحكّمة بالعديد من الثورات ضد حكم بني أمية الظالم ، وكانت آراؤهم تدعو إلى الثورة على الحاكم الظالم بل إنهم «جوزوا أن تكون الإمامة من غير قريش ، وكل من

نصبوه برأيهم ، وعاشر الناس على ما مثلوا له من العدل والإنصاف واجتناب الجور كان إماما ، ومن خرج عليه يجب القتال معه ، وإن غيَّر السيرةَ وعدل عن الحق وجب عزله وقتله وهم أشد الناس قولا بالقياس ، وجوزوا ألا يكون في العالم إمام أصلا ، وإن احتيج إليه فيجوز أن يكون عبدا أو حرا ، نبطيا أو قرشيا»[39] . وبسبب هذه الآراء الحرة تم تصفية معظمهم على يد بني أمية، فيقول فلهوزن: «كان زوالهم يتبع زوال بني أمية حذو النعل بالنعل»[40] . فكانت أسباب التصفية سياسية وإن تذرعت بذرائع دينية[41] .

ومن جانب آخر تعبر نظرية الكسب عن موقف الجمع بين الجبر والحرية ، ولقد ظهر الأشاعرة في القرن الرابع الهجري ، حيث ساد في هذا القرن التماس الحلول الوسطى في شتى مظاهر الفكر، وكان لابد للناس من مذهب يجمع بين عقلانية المعتزلة ، وظاهرية الحنابلة ، والناس يريدون ديناً يُعْتَقدُ ويُعتنقُ لا فكر للبحث والتأمل[42] .

ويهمنا من نظرية الكسب أنها تعكس الموقف من أفعال العباد ، وفحوى هذه النظرية «أن الفعل البشري من خلق الله ، وأن العبد يكتسب ما يسأل عنه» فالله خالق أعمال العباد كما أنه خالق الأجسام ، والألوان ، والطعوم ، والروائح. لا خالق غيره ، وإنما العباد مكتسبون لأعمالهم ومع أن الله خالق أكساب العباد كما أنه خالق الأجسام والأعراض ، فإن العبد مكتسب لأفعاله دون الأجساد والأعراض ، إذ ينحصر الكسب في الحركة والسكون ، والإرادة والعلم والجهل والقول والسكوت ، ولا يصح اكتساب الألوان والأجسام والطعوم والقدرة والعجز والسمع والرؤية والعمى والكلام»[43] ويعني هذا أنه لا كسب للعبد فيما لا يسأل عنه الإنسان.

وهذه الرؤية توضح «أن استطاعة الإنسان على الفعل هي حال الفعل فلا يقدر الإنسان على الفعل قبل الكسب ، وذلك لأن القدرة الإنسانية عرض لا يبقى زمانين ، وإلا أمكن استغناء الإنسان بفعله عن ربه أن يعينه عليه ، وإنما تكون الاستطاعة مع الفعل»[44]، ومن ثم فقد التزموا بمعارضة المعتزلة الذين يقولون بحرية الإرادة الإنسانية ، ومعارضة المجبرة في قولهم بالجبر ، وقد فرقوا

بين الأفعال الاضطرارية ، والأفعال الاختيارية ، الأولى تقع من الله وقد عجزوا عن ردها ، والثانية يقدر عليها العباد غير أنها مسبوقة بإرادة الله في حدوثها واختيارها وبهذه المقدرة الحادثة يكتسب الإنسان أفعاله ، فالإِنسِانِ المكتسب هو المقدور بالقدرة الحادثة ، فإذا أراد العبد الفعل وتجرد له خلق الله له في هذه اللحظة قدرة على الفعل مكتسبة من العبد مخلوقة من الرب ، فيكون الفعل خلقاً وإبداعاً وإحداثاً من الله ، وكسباً من العبد لقدرته التي خلقها الله وقت الفعل[45] .

ولا شك أن هذا التوسط بين المذهب السلفي الذي يعتمد على المروي والمأثور، ومذهب المعتزلة الذي يقوم على العقل قد أدى إلى تسكين حالة الصراع في الثقافة العربية الإسلامية بين الأثرية دعاة النقل من ناحية ، والمعتزلة دعاة العقل من ناحية أخرى ، ولاشك أن حالة الصراع التي سبقت ظهور الأشاعرة خلقت ازدهاراً واضحاً في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية ، ولكي ندلل على صدق قولنا فإن أزهى عصور الثقافة العربية الإسلامية في شتى المجالات كان في الفترة منذ أواخر القرن الثاني الهجري حتى أواخر الخامس.

خلاصة القول أنّ قضية أفعال العباد بين الحرية والجبرية تكتسب دلالتها العميقة من خلال الكشف عن الأفق السياسي الذي يحركها ،فلا يمكن دراسة أي قضية في علم الكلام دون الكشف عن السياق السياسي الذي تخلقت فيه لأن ذلك يضيء مساحات مظلمة في تاريخنا الثقافي، والذي قام فيه السياسي بالدور الفاعل في تحريك الديني والثقافي لخدمة أغراضه.

* * *

1- الشريف الرضي - نهج البلاغة ، مجموع خطب الإمام علي ، تقديم محمد عبده الهيئة العامة لقصور الثقافة 2004م، جـ3، ص136 .

2- المرجع نفسه، جـ2، ص5

3- أحمد أمين - فجر الإسلام ، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1997م ، ص 95 .

4- سيد أمير علي ، روح الإسلام ، ج 3 ، ص 251 .

5- أحمد أمين ،ضحى الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1998م ، ج3 ، ص5 .
6- عبد المجيد الصغير ، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام ، دار المنتخب ، بيروت، 1994م ، ص 43 .
7- الأشعري ، مقالات الإسلاميين ، تحقيق محيي الدين عبد الحميد ، بدون ، ج2، ص279 .
8- فخر الدين الرازي ،اعتقاد فرق المسلمين والمشركين ، ص68
9- عبد القاهر البغدادي ، الفرق بين الفرق ، مؤسسة الحلبي ، القاهرة ، بدون ، ص 128
10- عبد الكريم الشهرستانى ، الملل والنحل ، تحقيق جميل صدقي ، دار الفكر للطباعة والنشر ، بيروت، 1997م ، ص 70 .
11- ابن المرتضى ، المنية والأمل في شرح الملل والنحل ، تحقيق جواد مشكور ، المؤسسة الثقافية ، بدون ، ص 87 .
12- جولدتسيهير ، العقيدة والشريعة في الإسلام ، ترجمة محمد يوسف موسى وآخرين ، دار الرائد ، بيروت ، بدون ، ص 86 ، 87 .
13- ابن عبد ربه ، العقد الفريد ، تحقيق أحمد أمين وآخرين ، الهيئة العامة لقصور الثقافة ، 2004م ، ج3، ص 421 .
14- محمد عمارة ، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، 1988م ، ص 31 . وأيضاً حسين عطوان ، الفرق الإسلامية في بلاد الشام في العصر الأموي ، دار الجيل ، 1986م، ص 105 .
15- حسين عطوان ، الفرق الإسلامية في بلاد الشام ، ص 96 .
16- محمد بن أحمد التميمى ، المحن ، تحقيق وهيب الجبورى ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت ، 1986م، ص 226 -227 .
17- ابن سعد ، الطبقات الكبرى ، ج1 ، ص 263 نقلاً عن حسين عطوان ، الفرق الإسلامية ، ص 93 .
18- ابن العز الحنفي ، شرح الطحاوية ، ، تحقيق أحمد شاكر ، دار التراث ، القاهرة ، بدون ، ص 471 .
19- جمال الدين القاسمى ، تاريخ الجهمية والمعتزلة ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ص 16.
20- المرجع نفسه ، ص 17 - 18 .
21- عبد المجيد الصغير ، مرجع سابق ، ص 44 .
22- الشهرستانى ، الملل والنحل ، ج1 ، ص 127 .
23- ابن المرتضى ، المنية والأمل ، ص 138 .
24- محمد عمارة ، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية ، ص 78 .
25- المرجع نفسه ، ص 78- 79 .
26- محمد بن أحمد التميمى ، المحن ، ص 331 .
27- زهدي جار الله ، المعتزلة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، 1990م، ص 166 .
28- المرجع نفسه، ص 50 .
29- المرجع نفسه ، ص 174 .
30- المرجع نفسه ، ص 175 .
31- انظر فهمي جدعان ، المحنة ... دراسة في جدلية الدين والسياسة ، دار الشروق ، عمّان، 1989م ، وأيضاً محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، 1995م.
32- ابن المرتضى ، المنية والأمل ، ص 204 .
33- على أومليل، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ، 1999م ، ص 41 .

34- جمال الدين القاسمى ، تاريخ الجهمية والمعتزلة ، ص 69 .

35- زهدي جار الله ، المعتزلة، ص 217 ، 218.

36- الشهرستانى ، الملل والنحل، ص108.

37- المرجع نفسه، ص106.

38- يوليوس فلهوزن ، الخوارج والشيعة ..المعارضة السياسية الدينية، ترجمة عبد الرحمن بدوى، دار الجليل للكتب والنشر،ط5 ، 1998 ص27.

39- الشهرستاني ، الملل النحل، ص94.

40- فلهوزن ، المرجع السابق، ص 93-94.

41- أمين الخولي، القادة والرسل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998م، ص 140-141 .

42- أحمد صبحي، في علم الكلام، ج2 / الأشاعرة ، مؤسسة الثقافة الجامعية ، الإسكندرية ، 1980م، ص 69 .

43- البغدادي، أصول الدين، نسخة مصورة عن طبعة اسطنبول ، دار المدينة ، بيروت ، ص 150 .

44- الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة ،مكتبة الكليات الأزهرية ، ص 287 .

45- أحمد صبحي، مرجع سابق، ج 2/ص 63 .





الحرية مقام إنساني وتركها أعلى
- الإنسان الحر في القول الصوفي -

سعاد الحكيم(◆)

أخذ مبحث الحرية الإنسانية مساراً خاصّاً في الفكر الصوفي، يختلف في منطلقه ووجهته وقصده عن مساره المتّبع في حقلي الفقه وعلم الكلام. ولكن هذا الاختلاف ليس تناقضاً وإنّما يؤسس لتكامل علمي وحياتي في الإسلام ولدى المسلمين.

لقد تطرّق الفقهاء إلى مسألة الحرية الإنسانية في سياق تشريعي، ونظروا إلى الشخص الحر على أنّه صاحب السيادة على نفسه في مقابل العبد المملوك من شخص آخر. وفي إطار التشريع عملوا على إرساء أحكام فقهية تلحظ عبادة المسلم غير الحرّ، وطرحوا أسئلة من أمثال : هل تَجِب صلاة الجمعة على العبد ؟ وهل تَجِب الزكاة على العبد ؟ وغير ذلك.

أمّا علماء الكلام فقد قابلوا الغيب بالشهادة، وتوسّعوا بالجدل حول الحرية الإنسانية وشروط الفعل الإنساني وحدوده. لقد تفكّروا في مسألة حرية الإنسان - مطلق إنسان - وقدرته على الفعل مستقلاً في مقابل إرادة الله، وجاءت آراؤهم تحت مباحث متداخلة مع الحرية ومُصَاحِبَة لها، منها : «القدرة الإنسانية»، «الإرادة الإلهية»، «الجبر والاختيار» أو «التسيير والتخيير»، «الكسب»، «القضاء

◆ باحثة وأكاديمية من لبنان .

والقدر»، «خَلْق الأفعال»، «التكليف»، «العدل الإلهي»، «المسؤولية الإنسانية»، وغير ذلك.

وإذا نظرنا في نصوص الصوفية التي واكبت إطلالتها لنشأة الحقلين المذكورين، نجد أنّ رجالات هذا الميدان كشفوا عن معنى أصيل للحرية الإنسانية. ويتجلّى هذا المعنى في تحرير الإنسان لإرادته من كلّ عائق أو شاغل، داخلي أو خارجي، ومن كلّ خوف أو مَطْمَع يُلجئه إلى إتيان ما لا يشاء أو تحوير ما يشاء. لقد تعامل الصوفية مع الحرية على أنّها نتاج جهد ومجاهدة وليست معطى إنسانيّاً، وعلى أنّها «حالة مَعِيشة» تتحقّق في جدليّة مع العبودية لله.. فالإنسان يتحرّر بمقدار عبوديته لله : كلما تحقّق بالعبوديّة الخالصة لله يصبح حراً مخلَّصاً من كلّ ما سوى الله حتى من نفسه، وفي المقابل إن حقّق حريته من نفسه ومن الأغيار أصبح عبداً محضاً لله.

وسوف نحاول عبر مباحث خمسة رسم المجالات الأساسية للرؤية الصوفية في موضوع الحرية الإنسانية :

1 – عبودية الإنسان

ربط الصوفية بين الحرية وبين العبودية. فالحرية تزيد وتنقص بمقدار زيادة العبودية ونقصانها. ونطرح على الفكر الصوفي الأسئلة : ماذا أو مَنْ يستعبد الإنسان ؟ وهل تتساوى «العبوديات» في أثرها على الإنسان ؟ وهل كلّ عبودية تحبس الإنسان عن الحركة والتطور والنماء وتحقيق إمكاناته أم توجد عبودية وعبودية.. عبودية معوقة وعبودية محرِّرة ؟

ونفتح دواوين الصوفية لنجلّي رؤيتهم للعبودية، فنجد أننا أمام أربعة مجالات من العبودية امتدّ إليها القول الصوفي :

1 - العبودية الظاهرة

وهي عبودية مادية ترخي بأثقال وجودها على جسد الإنسان وعالمه المحيط. فالمملوك هو فاقد السيادة على جسده وعلى عالمه، وكذا المسجون والمستعمَر، وإنْ بنِسَبٍ مختلفة.

فكلّ عائق خارجي يحدّ من حرية الإنسان في جسده ومحيطه ويصادرها - بحق أو بغير حق - هو نوع استرقاق وجزء عبودية. وذلك لأنّ فقدان الإنسان لسيادته على ذاته وعالمه وخسرانه لاستقلاله في الوجود يصبّان - ظاهراً - في عبودية مادية خارجية.

وقد قدّم الصوفية آراء فقهية جديرة بالاهتمام في مسألة الرقّ، إذ اعتبروا فيها أصل الحرية وإقرار الشخص، يقول ابن عربي : «العبد إذا اشتراه الإنسان من غيره فمن شرطه أن يقرّ العبد لبائعه بالملك، ولا يسمع مجرد دعواه في أنّه مالك له، ولا يقوم على العبد حجّة بقول سيده ما لم يعترف هو بالملك له. ويغفل عن هذا القدر كثير من الناس. فإن الأصل الحرية، واستصحاب الأصل مرعي. وبعد الاعتراف بالملك صار الاسترقاق في هذه الرقبة أصلاً يستصحب حتى يثبت الحرية إذا ادعاها، هكذا هو الأمر»[1].

كما شارك الصوفيةُ الفقهاءَ حوارهم حول أحكام العبادة المفروضة على العبد المملوك، فأورد ابن عربي في الفتوحات مسائل اختلف فيها العلماء وعدّد أقوالهم وأثبت مذهبه، ومنها : أنهم اختلفوا في وجوب صلاة الجمعة على العبد، ورأى ابن عربي أنها تجب على العبد، فللعبد أن يتأهب فإن منعه سيده فيكون السيد من الذين يصدّون عن سبيل الله[2]. ومنها أيضاً : أنهم اختلفوا في وجوب الزكاة على العبد على ثلاثة مذاهب، ورأى ابن عربي أنها واجبة لأن الزكاة حق أوجبه الله -سبحانه- في عين المال ولا يراعى المالك، فالزكاة أمانة بيد من هو المال بيده، وما هو مال للحرّ ولا للعبد[3].

2 - العبودية الباطنة

وهي عبودية معنوية تسترقُّ الإنسان من الداخل ويستسلم لها، بوعي منه وأحياناً في غيبة وعي.

وهذه العبودية المعنوية تُقَيِّدُ بأصفادِ الخوف والطمع وجدان الإنسان، وإن كان - في الظاهر - متربعاً على عرش امبراطورية عظمى. فما كلّ حرّ في الظاهر هو حرّ في الحقيقية والواقع، وكم من سجين لا يملك حريّة خطوة أو كلمة ومع

ذلك يشعر بأنّه يمتلك الكون بأسره، لأنّه يمتلك ذاته ويعيش هويته الحقيقية بعيداً عن كلّ تزييف. وفي هذا المعنى يقول أبو علي الدقاق: «أنتَ عبدُ من أنت في رِقّه وأسره؛ فإن كنت في أسر نفسك فأنت عبدُ نفسك، وإن كنت في أسر دنياك فأنت عبدُ دنياك»[4].. أما الفضيل بن عياض فيقول: «ترك العمل لأجل الناس هو الرياء، والعمل لأجل الناس هو الشرك»[5].. ويستشهد القشيري في هذا السياق بالحديث النبوي الشريف قال ﷺ: «تعس عبد الدرهم، تعس عبد الدينار، تعس عبد الخميصة (كساء أسود مربع من خزّ أو صوف)»[6].

ويجعل الجنيد البغدادي تحرُّر الصوفي من كلّ ما يسترقه – من خارج ومن داخل – خطوة أولى على طريق السلوك.. يقول معرّفاً التصوّف بأنّه: «تصفية القلب عن موافقة البريّة، ومفارقة الأخلاق الطبيعيّة، وإخماد الصفات البشريّة، ومجانبة الدواعي النفسانيّة، ومنازلة الصفات الروحانيّة، والتعلّق بالعلوم الحقيقيّة، واستعمال ما هو أولى على الأبديّة، والنصح لجميع الأمة، والوفاء لله على الحقيقة، واتباع الرسول في الشريعة»[7].

وأيضاً في إطار التحرر من الشهوات الباطنة والذي يؤدي وظيفة اقتصادية واجتماعية، ما حدث لإبراهيم بن أدهم، قيل له: «إن اللحم قد غلا، فقال: أرخصوه. أي لا تشتروه. وأنشد في ذلك:

وإذا غلا شيء عليَّ تركته ... فيكون أرخص ما يكون إذا غلا»[8]

3 - العبودية للأسباب

انتقد الصوفية واقع وقوف عامة الناس مع الأسباب وانحجابهم بها عن الله –سبحانه–، المسبّب للأسباب. وتعارفوا على السبب بأنّه كلّ أمر ظاهر تتحقّق معه مصلحة [= طمع] أو تندفع به مضرّة [= خوف]. وهنا يجد الصوفية أنّ الخطر كبير، إذ قد يتحوّل السبب الظاهر إلى حجاب على المسبّب. يقول الجريري: «عبيدُ النِّعم كثير عديدهم، وعبيدُ المنعِم عزيزٌ وجودهم»[9].

وحين نبّه الصوفية على خطر حجاب الأسباب لم ينزعوا إلى رفعها ولم يطالبوا الآخرين بذلك.. جلّ ما في الأمر، أن الصوفي ينتبه من الوقوف مع

السبب ويحرص على العبور منه بشهود مسبّب الأسباب.. فهو -تعالى- الرازق من وراء حجب الأغيار، وهو تقدّس اسمه الشافي والمعافي بالأطباء والأدواء. يقول النّباجي : «أصل العبادة في ثلاثة أشياء : لا تَرُدَّ من أحكامه شيئاً، ولا تَدَّخر عنه شيئاً، ولا يسمعك تسأل غيره حاجة».

ونفهم قول النباجي على مبدأ أنّ الصوفي لا يسأل إلا الله -سبحانه-، وإن حَدَث وطلب من أحد شيئاً فهو يطلب بظاهره ويؤدي حق الطلب بشكر السبب، وفي الوقت عينه فإنّه ينظر إلى أنّ النعم كلّها هي من عند الله -سبحانه-. يقول الجنيد البغدادي : «من فارق الجماعة بجسمه وقع في الضلال، ومن خالط الناس بسرِّه افتُتن بهم، ومن افتُتن حُجب عن الحقّ بالطمع في الخلق»[10].

وقد حبّر الصوفية الصفحات في «قطع العلائق» وهي الأسباب التي تشغل الإنسان وتقطعه عن الله -تعالى-[11]، يقول أبو سعيد الخراز : «أهل التوحيد قطعوا منه العلائق، وهجروا فيه الخلائق، وخلعوا الراحات، وتوحشوا من كل مأنوس، واستوحشوا من كلّ مألوف»[12].. ويقول محي الدين بن عربي: «فإنّ الأسباب قد استرقّت رقاب العالم»[13].. ويقول الجنيد في السياق نفسه : «إنّ الحقائق اللازمة، والقصود القويّة المُحْكَمة، لم تُبق على أهلها سبباً إلا قطعته، ولا معترضاً إلا منعته، ولا تأويلاً مُوهماً لصحّة المراد إلا كشفته»[14]، ويقول أيضاً معرّفاً التصوف بأنّه : «لحوق السر بالحقّ، ولا يُنال إلا بفناء النفس عن الأسباب، لقوّة الروح والقيام مع الحق»[15].

4 - العبودية لله سبحانه

فرّق الصوفية بين نوعين من العبودية بالنظر إلى آثارها على الإنسان: فهناك عبودية مهلكة تمسخ وجدان الإنسان ووجوده، وتزيّفه بملصقات تحجب الذات الحقيقية، وهي العبودية للأسباب. وهناك عبودية منمّية يحقق فيها الإنسان أقصى إمكاناته، وهي العبودية لله -عز وجل- .

إنّ العبودية لله هي الدرب الأوحد للحرية الإنسانية في المنظور الصوفي،

فلا يُحرِّرُ الإنسانَ حقّاً إلا توحيدُه لله -عز وجل-. لقد أعطى الصوفية بُعْداً مَعِيشاً للتوحيد الإلهي وجعلوه مرجعاً ومعياراً للحرية الإنسانية.

وهذه العلاقة الجدليّة بين عبوديّة الإنسان لله وبين حريته هي مجال لقاء وإجماع بين الصوفيين على اختلاف مشاربهم الذوقية، وعلى تعاقبهم في الأجيال منذ بداية ظهور النص الصوفي وإلى اليوم. يقول الجنيد البغدادي: «لا تكون عبد الله بالكليّة، حتى لا تُبقي عليك من غير الله بقيّة»، ويقول أيضاً: «لا تكن عبد الله حقاً، وأنت لشيء سواه مسترقّاً»، ويقول أيضاً: «إنك لن تكون له على الحقيقة عبداً، وشيء مما دوّنه لك مُسْتَرَقٌ، وإنك لن تَصل إلى صريح الحرية، وعليك من حقيقة عبوديته بقيّة. فإذا كنتَ له وحده عبداً، كنت مما دونه حُرّاً»[16].

ويعرّف محي الدين بن عربي العبودية بأنها مقام الذلّة والافتقار؛ يقول: «فالعبد معناه الذليل، يقال أرض معبّدة أي مذلّلة. قال الله -عز وجل- (الذاريات/ ٥٦) :﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ ﴾، وما قال -تعالى- ذلك في غير هذين الجنسين لأنّه ما ادّعى أحد الألوهية ولا اعتقدها في غير الله ولا تكبّر على خلق الله إلا هذان الجنسان، فلذلك خصّهما -سبحانه- بالذكر دون سائر المخلوقات. فقال ابن عباس معناه «ليعرفوني»، فما فسّر بحقيقة ما تعطيه دلالة اللفظ، وإنّما تفسيره ليذلّوا لي، ولا يذلّ له من لا يعرفه، فلا بدّ من المعرفة به أولاً وأنه ذو العزّة التي تذلّ الأعزّاء لها، فلذلك عَدَل ابن عباس في تفسير العبادة إلى المعرفة، هذا هو الظن به. ولم يتحقق بهذا المقام على كماله مثل رسول الله (فكان عبداً محضاً، زاهداً في جميع الأحوال التي تُخرجه عن مرتبة العبودية»[17].

وهكذا عرّف ابن عربي بالخاصيّة الذاتيّة للعبودية وأنها الذلّة والافتقار، وفي الوقت نفسه فسّر شرح ابن عباس للآية الكريمة مبيناً انتقال الدلالة اللغوية من العبادة إلى المعرفة بتوسّط الذلّة والافتقار.

ويُجْمع الصوفية على أنّ العبودية لله -سبحانه- هي ذاتيّة لازمة للإنسان لا

ينفكّ عنها.. يقول ذو النون المصري : «العبودية أن تكون أنتَ عبده في كل حال، كما أنّه ربّك في كلّ حال»[18].. ويقول أبو علي الدقاق : « كما أنّ الربوبية نعت للحق -سبحانه- لا يزول عنه، فالعبودية صفة للعبد لا تفارقه ما دام»[19].. ويقول شيخ الصوفية الأكبر محي الدين بن عربي : «فنحن بحكم الأصل عبيد، عبودية لا حرية فيها»[20].

وكما أجمع الصوفية على لزوم العبودية للإنسان فقد أجمعوا على أن مقام العبودية أشرف من مقام الحرية، والإنسان يَشْرُف باسم العبد ويعلو. يقول ابن عربي: «مقام العبودية أشرف من مقام الحرية في حق الإنسان» .. ويقول السراج الطوسي: «وما سمّى الله -تعالى- المؤمنين باسم أحسن من اسم العبد»[21].. ويقول أبو علي الدقاق : «ليس شيء أشرف من العبودية، ولا اسم أتمّ للمؤمن من الاسم له بالعبودية؛ ولذلك قال -سبحانه- في وصف النبي ﷺ ليلة المعراج: ﴿ سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلاً مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الأَقْصَى ﴾ ، وقال -تعالى-: ﴿ فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى ﴾؛ فلو كان اسمٌ أجلّ من العبودية لسمّاه به»[22].. ويقول النصرأبادي: «قيمة العابد بمعبوده، كما أنّ شرف العارف بمعروفه».

وقد نبّه في هذا المنحى السراج الطوسي على فرقة ضلّت في الحرية والعبودية، ويورد في كتابه «اللمع» تحت عنوان : «باب ذكر من غلط في الأصول، وأدّاه ذلك إلى الضلالة» ما نصّه : «وقد صنّف شيخ من المشايخ كتاباً في مقامات الأحرار والعبيد، فظنّت الفِرقة الضالة أن اسم الحريّة أتم من اسم العبودية، للمتعارف بين الخلق : أن الأحرار أَعْلَى مرتبةً، وأسْنَى درجة في أحوال الدنيا من العبيد، فقاست على ذلك، فضلّت، وتوهّمت : أنّ العبد، ما دام بينه وبين الله -تعالى- تعبّدٌ فهو مسمّى باسم العبودية، فإذا وصل إلى الله فقد صار حرّاً، وإذا صار حراً سقطت عنه العبودية. وإنّما ضلّت هذه الفرقة، لقلّة فهمها وعلمها، وتضييعها لأصول الدين». ويتابع الطوسي موضحاً موضع ضلال هذه الفرقة؛ فيقول : «خَفِيَت على هذه الفرقة الضالة أن العبد لا يكون في الحقيقة عبداً، حتى يكون قلبه حراً من جميع ما سوى الله -عز وجلّ- فعند ذلك يكون في الحقيقة عبداً لله».

2 - الحرية بمعنى التحرّر

تذوّق الصوفية حضور الآخرين فيما بينهم وبين أنفسهم وفيما بينهم وبين ربّهم، وخبروا أثر هذا الحضور على عباداتهم وعلى معاملاتهم، وانتهوا إلى ضرورة تصفية القلب عن البَريّة، يقول محي الدين بن عربي : «من لم تمت في صدره العوالم فهو محجوب»[23].

وقد عرّف السراج الطوسي «الحريّة» ضمن معجمه في «اللمع» بالقول : «و«الحريّة» إشارة إلى نهاية التحقق بالعبودية لله -تعالى-، وهو ألا يملكك شيء من المكونات وغيرها، فتكون حُرّاً إذا كنت عبداً، كما قال بِشْر لسرِيّ رحمهما الله فيما حُكي عنه أنه قال : إنّ الله -تعالى- خلقك حُرّاً، فكن كما خلقك، لا تُرائي أهلك في الحضر، ولا رُفقتك في السفر، اعمل لله ودع الناس عنك»[24].

أما الإمام القشيري فقد أفرد باباً في رسالته للكلام على الحريّة الإنسانيّة، وجمع ما ثبت لديه وقَبِلَه من أقوال العارفين في هذا المجال، ودمج قوله بقولهم فتكلّم معهم وعلى ألسنتهم. وعند النظر في هذا الباب نرى المعاني تتضافر لتؤكّد بأنّ رجالات الصوفية وصولاً إلى القرن السادس الهجري فهموا الحرية الإنسانيّة على أنّها فعل تحرّر من النَّفْس أولاً [= الشهوات والأهواء...] ثمّ من الخَلْق [= كلّ من يشغل عن الله -سبحانه- ويقطع بالسالك]. يقول القشيري: «الحرية : ألا يكون العبد تحت رقّ المخلوقات، ولا يجري عليه سلطان المكونات، وعلامة صحته: سقوط التمييز عن قلبه بين الأشياء، فيتساوى عنده أخطار الأعراض. قال حارثة لرسول الله ﷺ: عزفت نفسي عن الدنيا؛ فاستوى عندي حجرُها وذهبُها»[25].

إذن هذا التحرّر الوجداني الداخلي يشهد له في الظاهر زهد النفس ورضا القلب.. ويتبع القشيري نصوص العارفين فيوسّع ميدان التحرُّر ليشمل مغريات الآخرة مع مشتهيات الدنيا، فينقل عن إبراهيم بن أدهم قوله : «إنّ الحرّ الكريم يخرج من الدنيا قبل أن يُخرَج منها»[26].. وينقل عن أبي علي الدقاق قوله : «من دخل الدنيا وهو عنها حُرٌّ ارتحل إلى الآخرة وهو عنها حُرّ»[27]. فالحرّ هو من كان

عبداً صرفاً لله -سبحانه- مخلّصاً من الأشياء ومن الخَلْق أجمعين.. والنَّفْس أول الخَلْق.

وقد يتبادر للذهن أنّ هذا المشروع الإنساني مستحيل التحقّق، وفي الوقت نفسه لا يحرّك في الوجدان دافعاً لركوب بحره.. وهنا نطرح للتفكّر مسألة علاقة التحرّر من رقّ النفس والأكوان بتوحيد الله -سبحانه-، وبالكرامة الإنسانيّة أيضاً، ونلوّح برشف قطرات من كأس الصوفية تجرّحنا طرفاً من العبوديّة الحقّة والكرامة الحقّة في التوحيد، وما لا يُدرَك كلّه لا يُترَك جُلّه.

ونلاحظ أنّ القشيري لا يتحرّج في الأخذ عن الحسين بن منصور الحلاج ويثبته ضمن رجالات رسالته، ويقتبس منه قولين في مجال الحريّة الإنسانيّة : القول الأول يجعل الحريّة ناتج العبوديّة، يقول : «من أراد الحريّة فليصل العبوديّة»، أي يواليها ويديم عليها[28].. والقول الثاني، يقدّم معنى جديداً للحريّة يُشعر ظاهره بالراحة من العبوديّة وتجاوزها، يقول : «إذا استوفى العبد مقامات العبوديّة كلّها يصير حراً من تعب العبوديّة، فيترسّم بالعبودية بلا عناء ولا كلفة، وذلك مقام الأنبياء والصديقين»[29]، وإلى المعنى نفسه ذهب بشر الحافي حين قال : «من أراد أن يذوق طعم الحريّة، ويستريح من العبوديّة، فليطهّر السريرة بينه وبين الله -تعالى-»[30].

وهذا المعنى للحريّة الإنسانيّة المواكب للعبوديّة لله، (والمتمثّل في المجاهدة للتحرّر من العوائق والعلائق والقواطع كلّها، شكّل المعنى الأول للحريّة عند الصوفية. بل أكاد أقول المعنى الرسمي الذي تتحدّد قياساً عليه - وتجاوزاً له - المعاني الأخرى. يقول ابن عربي متابعاً هذا المعنى : «فإنّ الكل ملك لله فلا حريّة عن الله. فإذا أضيفت الحريّة إلى الخَلْق فهو خروجهم عن رقّ الغير لا عن رقّ الحقّ، أي ليس لمخلوق على قلوبهم سبيل ولا حُكْم، فهذا معنى الحرية في الطريق»[31].. ويقول أيضاً مؤكّداً المعنى المتداول : « فالحريّة عند القوم [= الصوفية] مَنْ لا يَسْتَرِقّه كَوْن إلا الله، فهو حرّ عما سوى الله، فالحريّة عبوديّة محقّقة لله..»[32].. ويقول منبئاً بالتجاوز : «الحريّة عند الطائفة الاسترقاق بالكلية من جميع الوجوه فتكون حراً عن كلّ ما سوى الله، وهي عندنا...»[33].

إذن يثبت ابن عربي المعنى الأول المتداول والمُجْمَع عليه للحريّة الإنسانيّة، ثم يتجاوزه مقدّماً فهماً جديداً وتجربة جديدة لذوق الحريّة، سوف نكشف عنه في المبحث الثالث.

ونختم هذا المبحث الثاني بالقول: إنّ التحرر هو مشروع إنساني ولّد العديد من البرامج العمليّة في دواوين الصوفيّة، فالصفحات أو الكتب المخصصة لمقامات الطريق الصوفي أو منازله هي في الواقع خطوات متوالية عمليّة اكتسابيّة للتحقّق بالعبوديّة الحقّة، بالحريّة. يقول سهل بن عبد الله منبّهاً على الربط بين المجاهدة والعبوديّة، بين السلوك والحريّة: «لا يصحّ التعبّد [= تعبّد الله -سبحانه-] لأحد حتى لا يجزع من أربعة أشياء: من الجوع، والعري، والفقر، والذلّ. ويحسم الجنيد بالقول: «آخر مقام العارف الحريّة».

3 - حال الحريّة

فرّق الصوفية بين الحال والمقام. ويشرح القشيري هذين اللفظين بالقول: «والمقام: ما يتحقّق به العبد بمنازلته من الآداب، ممّا يُتوصّل إليه بنوع تصرُّفٍ، ويُتحقّق به بضرب تطلُّب، ومقاساة تكلُّف. [...] وشرطه: ألا يرتقي من مقام إلى مقام آخر، ما لم يستوف أحكام ذلك المقام، فإن من لا قناعة له لا يصحُّ له التوكّل، ومن لا توكّل له لا يصحّ له التسليم...»[34]، ويقول: «والحال عند القوم: معنى يَرد على القلب من غير تعمُّد منهم، ولا اجتلاب، ولا اكتساب لهم [...] فالأحوال: مواهب، والمقامات: مكاسب»[35].

وهذا الفرق بين اللفظين تبنّاه محي الدين بن عربي فقال: «الحال موهبة إلهية والمقام مكتسب»[36]. وتأسيساً على هذا الفرق سوف يكون «حال الحريّة» هو موهبة إلهية للعبد لم يستحقّها جزاءً على عمل؛ لأنّ العمل هنا لا يَعْدِل الموهبة وليس سبباً كافياً لها.

يقول ابن عربي في الباب الرابع عشر ومائتين من الفتوحات، والمعنون بـ «في حال الحريّة»: «اعلم أنّ الحريّة [...] عندنا إزالة صفة العبد بصفة الحق، وذلك إذا كان الحق سمعه وبصره وجميع قواه. وما هو عبد إلا بهذه الصفات التي أذهبها الحق بوجوده مع ثبوت عين هذا الشخص [...] فثبتت الحريّة لهذا

الشخص، فهو محل لأحكام هذه الصفات = (السمع والبصر وجميع القوى) التي هي عين الحق لا غيره كما يليق بجلاله»[37].

يتكلّم ابن عربي في هذا النص على مقام «قرب النوافل»، والذي يستنبطه من الحديث القدسي قال رسول الله : «إنّ الله» -سبحانه- قال : من عادى لي وليّاً فقد آذنته بالحرب، وما تقرّب إليّ عبدي بشيء أحبّ إليّ ممّا افترضت عليه. وما يزال عبدي يتقرّب إليّ بالنوافل حتّى أحبّه. فإذا أحببته، كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، وإن سألني لأعطينّه، ولئن استعاذني لأعيذنه، وما تردّدت في شيء أنا فاعله تردّدي عن نَفَس المؤمن يكره الموت وأنا أكره مساءته»[38].. ويرى ابن عربي أنّ هذا المقام لم يستحقّه العبد بإتيان النوافل، بل هو بمثابة من قدّم النوافل قرباناً وتقرّباً، وما حدث له بعدها من الحبّ الإلهي فهو من عين الفضل والمنّة، إنّه موهبة إلهية وليست جزاءً وفاقاً واكتساباً.

إذن، بالحب الإلهي تزول صفة العبد المحبوب بصفة الحق المحبّ.. تفنى الصفة ويبقى المحلّ حراً. وهذا المعنى الذي كشف عنه ابن عربي، وإن تجاوز المعنى الأول للحريّة والمُجْمَع عليه لدى الصوفية، إلا أنّه يستعيده بشكل من الأشكال، لأنّ إزالة الصفة هو نمط من أنماط التحرُّر من النَّفْس.

4 - مقام الحريّة

يفرد محي الدين بن عربي في «الفتوحات المكية» باباً يتكلّم فيه على مقام الحرية بعنوان : «في معرفة مقام الحريّة وأسراره، وهو باب خطر».

ويطرح ابن عربي في هذا الباب حقيقة وجودية مؤدّاها أنّ كلّ تعلُّق وإضافة وطلب فهو عبوديّة، ومن ثمّ فكلّ لفظ يفترض - وإن على مستوى الدلالة اللغوية - وجود ذاتين بينهما مناسبة يدلّ على الافتقار وينفي الحريّة عن الذاتين. أمّا إن انتفت المناسبة وانتفت الإضافة وانتفى الطلب فتثبت الحرية. يقول ابن عربي : «اعلم وفقك الله، أنّ الحريّة مقام ذاتي لا إلهي، ولا يتخلّص للعبد مطلقاً فإنّه عبد لله عبوديّة لا تقبل العتق، وأحلناها في حقّ الحقّ من كونه إلهاً لارتباطه بالمألوه ارتباطَ السيادة بوجود العبد والمالك بالملك [...] فإنّه يلزم من حقيقة الإضافة عقلاً ووجوداً تصوّر المتضايفين، فلا حريّة مع الإضافة،

والربوبيّة والألوهيّة إضافة»[39].

فإذا كانت الإضافة تقتضي الافتقار، فالذات الإلهيّة وحدها لا تقبل الإضافة يقول ابن عربي : «ولمّا لم يكن بين الحقّ والخلق مناسبة ولا إضافة، بل هو الغنيّ عن العالمين، وذلك لا يكون لذات موجودة إلا لذات الحق، فلا يربطها كون ولا تدركها عين ولا يحيط بها حدّ ولا يقيّدها برهان، وجدانها في العقل ضروري، كما أنّ نفي الصفة التي تُدخلها تحت التقييد نظري»[40].. ويقول أيضاً في المعنى نفسه: «حقيقة الحريّة في غنى الذات عن العالمين»[41].

والسؤال الآن : إن كانت الذات الإلهية هي الذات الوحيدة الموجودة التي لا تقبل الإضافة، فكيف يتحقق الإنسان بمقام الحريّة، وهل يزول عنه الافتقار؟

يجيبنا ابن عربي على هذا السؤال، بأن الإنسان إن وقف مع عينه في العدم ولم يخطر له الوجود بخاطر يزول افتقاره ويبقى حراً. يقول : «فإذا أراد العبد التحقّق بهذا المقام [= مقام الحريّة(...)] ونظر أنّه لا يصحّ له ذلك إلا بزوال الافتقار الذي يصحبه لإمكانه، ويرى أنّ الغيرة الإلهية تقتضي ألا يتّصف بالوجود إلا الله، لما يقتضيه الوجود [= وجود العبد] من الدعوى، فعلم بهذا النظر أنّ نسبة الوجود إلى الممكن محال، لأن الغيرة حدٌّ مانع من ذلك، فنظر إلى عينه فإذا هو معدوم لا وجود له، وإنّ العدم وصف نفسي، فلم يخطر له الوجود بخاطر، فزال الافتقار وبقي حراً في عدميّته حريّة الذات في وجودها»[42].

إذن، ليس للإنسان مقام الحريّة إلا إذا كان مشهده عينه في العدم.. وفي ذلك استعادة للسان العموم في الحريّة؛ لأنّه تحرُّر من خاطر الوجود.

5 - مقام ترك الحريّة

تعرضت بعض الأفكار الصوفية للفهم المغلوط الذي نتج عنه تطبيق سيء أضَرّ بالفكر الصوفي عامة. ومن هذه الأفكار فكرة الحريّة الإنسانيّة ومسار التحرّر.

لقد غلط بعضهم في فهم عبارات الصوفية في مجال الحريّة وقادهم الغلط إلى تقليد سطحي ظاهري أضاع المعنى الإنساني العميق الذي تحقّق به أعلام

الصوفية ورجالاتها الكبار.. فتحوّل التحرّر - في ممارسة المقلدين - إلى جنس قسوة وجفاء، ومفارقة للألفة والمودّة وكلّ ما هو نبيل وجميل بين الناس.

وفي هذا الإطار نقدّر الباب الذي أفرده ابن عربي لمقام ترك الحريّة؛ فهو يزيل اللبس لدى هؤلاء، كما أنّه يطل على مسألة الحقوق في الإسلام.

يقول ابن عربي : «فإنّ الله –سبحانه– يقول له [= للعبد]: إنّ لنفسك عليك حقاً ولعينك عليك حقاً ولزورك عليك حقاً. ومن توجّهت عليه الحقوق فأنّى له الحريّة ؟! فهو عبد نفسه ما دامت تطلبه بحقها، وعبد عينه ما دام يطلبه بحقه، وعبد زوره ما دام يطلبه بحقّه»[43].

ويستدلّ ابن عربي لشرعيّة «مقام ترك الحريّة» بالسنّة النبويّة القويمة، ويورد واقعة من السيرة النبويّة وهي واقعة خروجه ﷺ لأداء حق النفس من حكم الجوع، يقول : «قال رسول الله ﷺ لأبي بكر الصديق : ما أخرجك ؟ قال : يا رسول الله الجوع. قال رسول الله ﷺ : وأنا أخرجني الجوع. فجاء مع من كان معه من أصحابه إلى دار الهيثم بن أبي التيهان فذبح لهم وأطعمهم. فما أخرجهم إلا مَنْ حَكَم عليهم لما توجّه له حقّ عليهم وهو الجوع»[44]. ويقول متابعاً ومستنداً إلى السيرة النبويّة الكريمة، مؤكّداً أنها النموذج الإنساني الأعلى للتحقق، وأنه لا أصوب أو أعلى منها غاية تُدرَك : «ومثل هؤلاء المشهود لهم بالحريّة، ولهذا الذوق، ما خرجوا إلا لطلب أداء ما عليهم من الحقوق لأنفسهم، فقد استرقّهم الجوع. ولو لم يخرجوا وسكنوا لكانوا تحت قهر الصبر وما تطلبه هذه الحال، فغاية نسبة الفضل إليهم إنهم خرجوا كما قلنا يلتمسون أداء حقوق نفوسهم بالسعي فيها، إذ كانوا متمكنين من ذلك، وأعلى من هذا فلا يكون»[45].

وهكذا يتوغل ابن عربي في قراءته الإنسانويّة لوجود الإنساني في الكون واحتياج حياته للأسباب المعتادة، فما كان في نظرة أولى ومقاربة أولى عبودية للأسباب هو بعد التحقق تركٌ للحريّة واختيار أداء الحقوق لكل ذي حق. فالصوفي وإن تحرر من رقّ النفس والأغيار فهو لا يتحرّر من حقّ النفس

وحقوق الأغيار. المعرفة هي الأكسير الذي يحوّل المعدن ذهباً، والعارف هو الذي يؤدي حق الأسباب خياراً واندراجاً في وحدة الكون المخلوق الحادث، وحدة افتقار كلّ ما سوى الله.. يقول ابن عربي : «اعلم أنّ الحريّة حديث نفس وحال عرضي لا ثبات له مع الصحو»[46].. عندما يفتح الصوفي العين ويرى، عندما يصحو من الغفلة في بحر الكائنات يدرك أنّ الحريّة حال عرضي للكائن[47]، مشهدٌ لإمكانه المفرد في العدم، وأنه من حقيقة عبوديته لله مكلّف بالدخول في نسيج الكون.

* * *

1 - الفتوحات المكية، محي الدين بن عربي، دار صادر، بيروت، ج 4، ص 268 .

2 - م.ن.، ج1، ص 458.

3 - م.ن.، ج1، ص 554 .

4 - الرسالة القشيرية، عبد الكريم القشيري، تحقيق: عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف، دار الكتب الحديثة، مصر، 1966م، ص 430.

5 - م.ن.، ص 58 .

6 - م.ن.، ص 430.

7 - تاج العارفين الجنيد البغدادي، الأعمال الكاملة، دراسة وجمع وتحقيق: سعاد الحكيم، دار الشروق، ط1: 2004، ط2: 2005م، ص 150.

8 - راجع: اللمع، ابو نصر الطوسي، تحقيق: عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة بمصر ومكتبة المثنى ببغداد، عام 1960م، ص 52.

9 - الرسالة، ص 430.

10 - تاج العارفين، ص 105.

11 - راجع: اللمع، ص 438.

12 - م.ن.، ص.ن.

13 - الفتوحات المكية، ج1، ص 563.

14 - تاج العارفين، ص 129.

15 - م.ن.، ص 150.

16 - م.ن.، ص 158 - 159 .

17- الفتوحات ، ج2، ص 214.

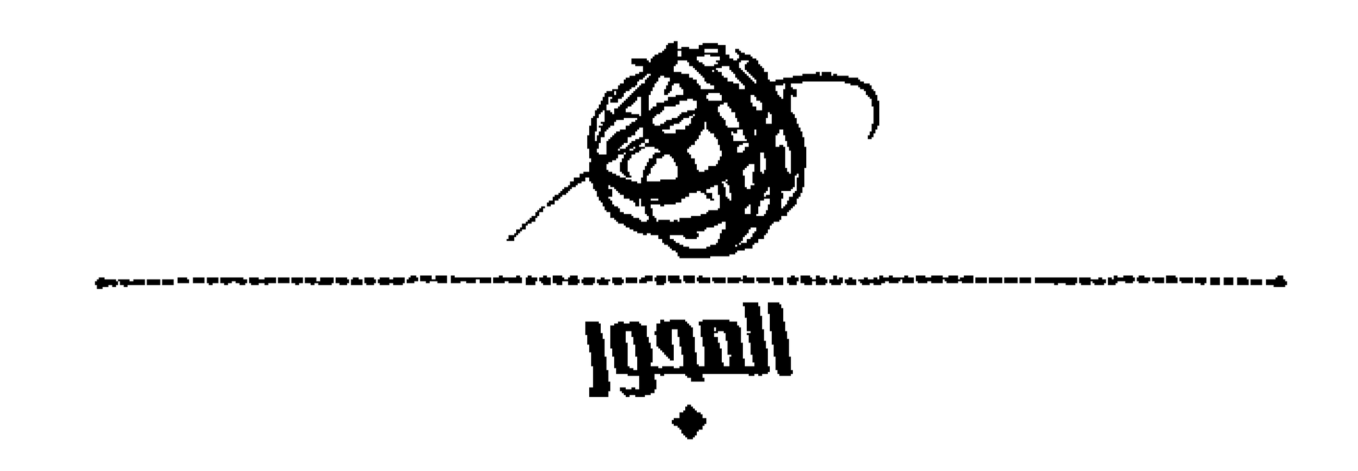
18 - الرسالة ، ص 429.

19 - م.ن.، ص 432 .

20 - الفتوحات ، ج1، ص 745 .

21 - اللمع، ص 531 .
22 - الرسالة، ص 431 .
23 - شجون المشجون، ورقة 35 أ، مخطوط الظاهرية، دمشق، رقم 9205.
24 - اللمع، ص 450.
25 - الرسالة، ص 460.
26 - الرسالة، ص 463.
27 - م.ن.، ص 460.
28 - م.ن.، ص 462.
29 - م.ن.، ص.ن.
30 - م.ن.، ص.ن.
31 - الفتوحات، ج1، ص 408.
32 - م.ن.، ج2، ص 227.
33 - م.ن.، ج2، ص 502.
34 - الرسالة، ص 191.
35 - م.ن.، ص 193.
36 - الفتوحات، ج3، ص 99.
37 - م.ن.، ج2، ص 502.
38 - الحديث صحيح ثابت، أخرجه البخاري في الرقاق من حديث أبي هريرة، وأحمد والحكيم وأبو يعلى والطبراني وأبو نعيم وابن عساكر عن عائشة أم المؤمنين، والقشيري في الرسالة عن أنس.
39 - الفتوحات، ج2، ص 226.
40 - م.ن.، ص.ن.
41 - م.ن.، ج2، ص 502.
42 - م.ن.، ج2، ص 226.
43 - الفتوحات، ج2، ص 227 - 228.
44- م.ن.، ج2، ص 228.
45 - الفتوحات، ج2، ص 228.
46 - م.ن.، ص.ن.
47 - هنا يستند ابن عربي إلى فرق آخر بين الحال والمقام يضاف إلى الفرق الأول المذكور في المبحث الثالث، فالمقام «كل صفة يجب الرسوخ فيها ولا يصح التنقل عنها»، والحال «كل صفة تكون فيها في وقت دون وقت» (الفتوحات، ج1، ص 34)





حفريّات في مفهوم الاختيار والحريّة من العصر المدرسي إلى العصر الإصلاحي

محمّد الحدّاد(◆)

لا يمكن تصوّر فكرة الحريّة داخل منظومة ثقافيّة قائمة على الدين إلاّ من زاوية العلاقة بين الإنسان والألوهيّة. ولقد ساد الاعتقاد من العصر الوسيط إلى الآن بأنّ الإسلام قد سلب الإنسان حريّة الفعل بإسناده الخالقيّة إلى الله، مثلما يقال إنّه سلب المجتمع حريّة التنظّم بإسناده الحاكميّة إلى الله.

ويعمد المسلمون المعاصرون إلى الردّ على هذا الاتهام بعرض الآيات القرآنيّة التي تشير إلى حريّة الفعل الإنساني، لكن ثمّة تاريخ طويل من الآراء الكلاميّة قد امتدّ قرونا ولا يمكن مسحه بجرّة قلم، وهو يثبت أنّ الاتجاه الغالب كان نحو تغليب القدرة الألوهيّة على اختيار الإنسان. ويقال عادة: إنّ الحلّ الآخر، الحلّ المعتزلي، قد ألغي منذ البداية. والمعلوم أن المعتزلة قد قالوا بالاختيار، أي بحريّة الإنسان، لكنّ مذهبهم لم يجد صدى قويّا واندثر على مرّ العصور. وقد كتب في هذا المجال الكثير من الباحثين المسلمين والمستشرقين، ولن نعود هنا إلى موقف المعتزلة وموقف مخالفيهم، ولن تهتمّ هذه الدراسة بنشأة هذا الجدل. لكنّنا سنتابع ما آل إليه في القرون المتأخّرة، ونحلّل الصيغة التي وجده عليها دعاة الإصلاح الإسلامي في العصر الحديث

◆ باحث وأكاديمي من تونس.

فحاولوا الانطلاق منها لإعادة صياغة مواقف كلاميّة جديدة تستجيب لرغبات الإصلاح.

وسنرى كيف تغيّرت المواقف على المدى الطويل جدّا لتعود إلى فكرة حريّة الإنسان كما طرحت في البداية، ولكن بالتخلّص من الإطار المعرفي الذي كان سائدا في عصر ظهورها الأوّل، وذلك من خلال متابعة تطوّر المسألة من العصر المدرسي إلى العصر الحديث بدل التوقّف عند ظروف نشأتها في العصر الأوّل والعصر الكلاسيكي[1]. إذ سيحاول هذا المقال إثبات أنّ علم الكلام الإسلامي قد عاش حالاً توازي ما عاشه اللاهوت المسيحي مثلا، من جهة التوتّر بين القول بالمذهبين، الاختيار والجبريّة، على مدى التاريخ كلّه، وليس فقط في فترة التأسيس.

1- الاختيار والحريّة

ولئن وردت كلمة «حرّ» في مدونات الفقه القديمة، فإنّها قد غابت عن المدونات الكلاميّة، إذ الحريّة لم تكن تعني في التراث غير مقابلة العبوديّة، والإنسان الحرّ هو الإنسان غير الخاضع للعبوديّة، وهذا مبحث لم يكن للمتكلمين به شأن. لكن ثمّة كلمة أخرى تتقاطع مع المجال الدلالي لكلمة حريّة، بالمعنى المستعمل اليوم، وهي كلمة «اختيار». وعلى هذا الأساس طرح الكلام الإسلامي مسألة الحريّة الإنسانيّة، فالسؤال: هل الإنسان مخيّر في أفعاله؟ يرادف القول: هل الإنسان حرّ في أفعاله؟ وقد استبعد المذهب المعتزلي، لكنّ الاقتراب منه والتطلّع إلى العودة إليه قد ظلاّ ملازمين لمواقف الكثير من المتكلمين الأشاعرة.

لم تكن حركة الاقتراب الأشعري من المذهب المعتزلي في قضيّة الحريّة الإنسانيّة ظاهرة جديدة، فقد أشار الشهرستاني في فصل مشهور من كتابه «الملل والنحل» إلى تحوّل بطيء حصل داخل المذهب الأشعري. فقد عرض رأي مؤسّس المذهب وحدّده بأنّه القول بقدرة العبد على أفعاله مع النفي بأن تكون تلك القدرة سبب الفعل، إذ الإنسان يجد من نفسه التفرقة بين حركات ضروريّة وحركات اختياريّة، أمّا اعتبار هذه القدرة محدثة للفعل فذلك يقتضي

أن يصدر الممكن عن الممكن، وهذا مستحيل. فالقدرة حادثة يكتسبها الإنسان ولا تأثير لها في الفعل، والله هو الذي أجرى سنّته بأن يخلق عقب القدرة الحادثة الفعل الحاصل منها والذي هو من خلق الله وكسب الإنسان.

ثم يقول الشهرستاني: «والقاضي أبو بكر الباقلاني تخطّى هذا القدر قليلا»، ويبيّن كيف أثبت الباقلاني للقدرة الحادثة بعض الأثر في حالة وليس في كلّ الحالات. ويضيف الشهرستاني: «ثم إنّ إمام الحرمين أبا المعالي الجويني -قدّس الله روحه- تخطّى عن هذا البيان قليلا وقال: أمّا نفي القدرة والاستطاعة فممّا يأباه العقل والحسّ، وأمّا إثبات قدرة لا أثر لها بوجه فهي كنفي القدرة أصلا، وأمّا إثبات تأثير في حالة لا تعقل كنفي التأثير، خصوصا والأحوال على أصلهم لا توصف بالوجود والعدم، فلا بدّ إذن من نسبة فعل العبد إلى قدرته حقيقة لا على وجه الإحداث والخلق، فإنّ الخلق يشعر باستقلال إيجاده من العدم، والإنسان كما يحسّ من نفسه الاقتدار يحسّ من نفسه أيضا عدم الاستقلال. فالفعل يستند وجودا إلى القدرة، والقدرة تستند وجودا إلى سبب آخر يكون نسبى القدرة إلى ذلك السبب كنسبة الفعل إلى القدرة، وكذلك يستند سبب إلى سبب حتى ينتهي إلى مسبّب الأسباب. فهو الخالق للأسباب ومسبباتها المستغني على الإطلاق. فإنّ كلّ سبب مستغن من وجه محتاج من وجه، والباري -تعالى- هو الغنيّ المطلق الذي لا حاجة له»[2]. ويعلّق الشهرستاني بأنّ هذا القول هو مذهب الحكماء الإلهيين «وليس ذلك مذهب الإسلاميّين».

هذا العرض للشهرستاني يختصر وضع المسألة في العصر الذي ندعوه بالعصر الكلاسيكي الممتدّ حتّى القرن السادس الهجري (12 ميلادي) تقريبا. وهذا يتناسب مع التقسيم الذي اقترحه ابن خلدون لمراحل علم الكلام بين مرحلة دعاها «طريقة المتقدّمين» ومرحلة موالية هي «طريقة المتأخّرين»، وقد جعل أبا حامد الغزالي (ت 505/ 1111) نهاية المرحلة الأولى وبداية الثانية. وما ذكره الشهرستاني في هذا العرض يقتصر على المرحلة الأولى أو ما دعاه ابن خلدون بطريقة المتقدّمين. فلقد كانت هذه المرحلة محاولة استعادة شيء

من الاختيار الإنساني بعد سيطرة الأشعريّة على المعتقدات.

لكنّ الشهرستاني يدين هنا حركة الاقتراب من القول المعتزلي والفلسفي ويحكم بذلك على الأشعريّة أن تبتعد مجدّدا من كلّ قول يمنح الإنسان حريّة الفعل، والدافع إلى ذلك إفراد الألوهيّة بالخلق والاقتدار وتنزيهها على أن يشركها الإنسان في شيء من ذلك. ونجد هذا الموقف لدى ابن خلدون أيضا، فهو يبدأ الفصل الذي عقده في «المقدّمة» بمناقشة هذه القضيّة بالذات، ويحذّر قارئيه من التيه في استكشاف الأسباب، مع أنّه لا ينفيها على ما يبدو. يقول ابن خلدون: «تأمّل من ذلك حكمة الشارع في نهيه عن الأسباب والوقوف معها، فإنّه واد يهيم فيه الفكر ولا يحلو منه بطائل ولا يظفر بحقيقة (...) فوجه تأثير هذه الأسباب في الكثير من مسبّباتها مجهول، لأنّها إنّما يوقف عليها بالعادة وقضيّة اقتران الشاهد بالاستناد إلى الظاهر. وحقيقة التأثير وكيفيّته مجهولة، وما أوتيتم من العلم إلاّ قليلا، فلذلك أمرنا بقطع النظر عنها وإلغائها جملة والتوجّه إلى مسبّب الأسباب كلّها وفاعلها وموجدها لترسخ صبغة التوحيد في النفس»[3]. لقد فشلت حينئذ محاولة إعادة الاعتبار إلى السببيّة، ومنها إلى حريّة الفعل الإنساني، داخل الفكر الأشعري، رغم هذا التراجع الذي قام به الباقلاني ثم خاصّة الجويني.

2- العصر المدرسي

استحكم هذا التوجّه في العصر المدرسي بسبب تحوّل حصل في المقدمات الأساسيّة لعلم الكلام. إذ استبدل دليل إثبات الألوهيّة باستعمال المقابلة بين الجوهر والعرض وحلّ محلّه دليل آخر قائم على التقسيم الثلاثي للوجود إلى واجب الوجود وممكن الوجود ومستحيل الوجود. وهذا المستند الجديد لإثبات الألوهيّة هو الخاصيّة الرئيسيّة للعصر المدرسي، كما أشار إلى ذلك بحقّ كاتبا المرجع المتميّز « مدخل إلى علم الكلام الإسلامي»[4].

لكنّنا سنبيّن هنا أنّ ظاهرة من قبيل ما أشار إليه الشهرستاني سوف تشهدها هذه المرحلة الثانية أيضا، مرحلة «المتأخرين» حسب التقسيم الخلدوني، فلم ييأس بعض المتكلّمين من إعادة الاعتبار إلى السببيّة والاختيار الإنساني داخل الفكر

الأشعري نفسه الذي غدا وحيدا على الساحة الكلاميّة في هذا العصر.

ويعتبر عضد الدين الإيجي (ت 756/ 1355) العلم الأبرز لهذا العصر، وعلى يده تحدّدت ملامح الكلام في نصّ أصبح على مرّ السنوات مرجع الأشعريةّ، وهو «كتاب المواقف في علم الكلام»، ومنه اختصر عقيدته المعروفة بـ«العقيدة العضديّة». ولقد شرح هذا الكتاب أعلام كثيرون منهم شمس الدين الكرماني وسيف الدين الأبهري وعلاء الدين الطوسي والمولى حيدر الهروي، لكنّ الشارح الأكبر هو بلا شكّ السيّد الشريف علي بن محمّد الجرجاني (ت 816/ 1413). وشرح الجرجاني لمواقف الإيجي هو المرجع الأكبر لعلم الكلام في عصر المتأخّرين، وما كتب عليه من حواشٍ لا يكاد يحصى وهو يتواصل بانتظام من القرن الخامس عشر إلى القرن التاسع عشر.

وقد حدّد الإيجي المعتقد الرسمي في مسألة الاختيار في المقصد الأوّل من المرصد السادس من كتابه الشهير «المواقف في علم الكلام» بقوله: «أفعال العباد الاختياريّة واقعة بقدرة الله تعالى وحدها». ويفسّر الجرجاني ذلك بقوله: إنّ شعور الإنسان أنّه يوقع الفعل بإرادته سببه إجراء الله العادة بأن يتمّ الفعل حسب إرادة الفاعل، فيكون الفعل مخلوقا لله ومكتسبا للعبد. ولا مدخليّة لقدرة العبد في الفعل ولا تأثير، سوى أن الإنسان محلٌ للفعل الذي خلقه الله.

ويرفض الإيجي مذهب القائلين بقدرة الإنسان على الاختيار والفعل ويرفض مذهب القائلين بالقدرتين. ويقدّم لدعم مذهبه الأدلّة العقليّة التالية:

أ - فعل العبد ممكن والممكنات من مقدورات الله الذي شملت قدرته كلّ شيء.

ب- لو كان العبد موجدا لأفعاله لعلم تفاصيلها.

ج- لو كان العبد موجدا لفعله لتمكن من الفعل والترك على حدّ سواء، والترجيح دون مرجح يؤدّي إلى الدور والتسلسل.

لكنّ الجرجاني يشير إلى ما يمكن أن يحيط بكلّ واحد من هذه الأدلّة من اعتراضات. فالاعتراض الممكن توجيهه للدليل الأوّل هو أن لا إجماع على

شمولية القدرة لمخالفة المعتزلة وغير المسلمين في ذلك. والاعتراض الممكن توجيهه للثاني هو أنّه يجوز بأن يعلم الإنسان التفاصيل ولكن لا يشعر بعلمه بذلك. أمّا الدليل الثالث فيمكن الاعتراض عليه بالقول: إنّه يصحّ أيضا على فعل الله فيقال كيف يرجح الفعل والترك وما المرجح، ..الخ.

ويلي ذلك ردّ الاعتراضات التي استعملها خصوم الأشاعرة، وأهمّها:

أ - الاحتجاج بالحركات الاضطراريّة والاختياريّة: كل إنسان يجد من نفسه التفرقة بين حركة المختار وحركة المرتعش، بين حركة الصاعد وحركة الهاوي، فإنكار ذلك سفسطة. فهل هذا دليل وجود القدرة الإنسانيّة في حالة وانتفائها في حالة أخرى؟ يرفض الإيجي وشارحه هذه النتيجة ويعتبران أن الحالة الأولى وجدت فيها القدرة مع الاختيار والحالة الثانية غابت فيها القدرة مع وجود الاختيار، فاجتماع القدرة والاختيار هو من قبيل العادة وليس من قبيل الضرورة وقد يجتمعان أو لا يجتمعان. والقدرة التي يجدها العبد عند الفعل هي قدرة حادثة عند حدوث الفعل وليست مستقلّة بالفاعلية.

ب- الاحتجاج ببطلان التكليف إذا انعدم اختيار الإنسان لأفعاله ويترتّب على ذلك عبثية العقاب والثواب وأن لا يبقى معنى لبعثة الأنبياء: وجوابه أن المدح والذم والثواب والعقاب والأمر والنهي تتعلّق بالإنسان بوصفه محلّ الفعل لا فاعله، وذلك «كسائر العاديات المترتبة على أسبابها بطريق العادة من غير لزوم عقلي»[5]. فكما يقال: إن الاحراق عقب مسّ النار ليس سببه النار بل عادة التلازم بين النار والإحراق فكذلك يقال: إن ثواب المطيع أو عقاب العاصي ليس سببه الطاعة أو المعصية بل عادة التلازم بين الطاعة والثواب، والمعصية والعقاب. وكما أن الإحراق ليس مطردا من وجهة نظر الأشاعرة فلا يكون الثواب أو العقاب مطردا لأن مداره العادة لا الضرورة واللزوم العقلي.

لقد وضع الجرجاني الحجج والاعتراضات والردود على طريقة الشرح في العهد المدرسي، فهو تفصيل وتفريع للمسائل إلى غير نهاية، دون أن يعني ذلك

التأسيس لقول جديد في القضيّة المطروحة. بيد أنّ الشرح لا يثبت مذهب صاحب المتن وحسب لكنّه يثبت أيضا إمكانيّة الاعتراض عليه، فكأنّ القارئ يخرج بنتيجة هي استواء كلّ الاحتمالات في القضيّة.

ويبدو أن جلال الدين الدواني (ت 907/ 1502) قد «تخطّى هذا القدر قليلا»، بمناسبة تعليقه على «العقيدة العضديّة»، وتحديدا عند قول صاحب المتن: «ولا خالق سواه». فإذا كان الله خالق كلّ شيء فإنّ العبد لا نصيب له من الخلق. وأفعال العبد من الأشياء وهذه لا تعدو أن تكون جواهر أو أعراضا، ولا تكون من خلق العبد في الحالين. والخلق مصطلح ديني، لذلك يرد الاحتجاج بالنصّ القرآني، مثل الآية «هل من خالق غير الله؟». فإذا حصل الاتفاق على أنّ الله خالق وحده فقد بطل الفارق بين ما تتعلّق به قدرة العبد وما لا تتعلّق به. إلاّ أنّ الدواني يستند إلى تمييز كان نبّه إليه الغزالي بين نوعين من القدرة، أو بالأحرى بين نوعين من غياب القدرة، وتتضح في اختلاف حالة المرتعش مثلا من الحمّى الذي لا يملك حركة ارتعاشه وحركة العبد المختار الذي يحرّك يده. فهذا يبطل برأي الغزالي ورأي الدواني الجبر المحض، فحركات الإنسان ليست جميعا من الصنف الأوّل. لكنّه مع ذلك لا يعتبر خالقا لها. فهذا ما يبرّر قول الأشعري بالاكتساب تمييزا بين الحركتين ومنعا لكليهما أن تكون خلقا. فقد وجب التمييز بين تعلقها بالله من جهة الخلق والابتداع وتعلقها بالعبد من جهة الاكتساب. أو هي كما يقول: «خلق الربّ ووصف العبد»[6].

ومذهب المعتزلة مرفوض لأنّه يقول بحصول الأفعال بقدرة العبد وحدها. وكذلك موقف بعض الأشاعرة أنّها حاصلة بمجموع القدرتين، قدرة العبد وقدرة الرب؛ لأنّ في ذلك تسوية بين القدرتين. إلاّ إذا كان المقصود أن تتعلّق قدرة الله بالأصل وقدرة العبد بكون الفعل طاعة أو معصية. وهذه طريقة للتوفيق بين غياب الاختيار وحضور المسؤوليّة عن الأفعال.

ويردّ الدواني قول القائل: إنّ المعتزلة والفلاسفة (الحكماء) متفقون على أن العبد قادر على الفعل فيرى أنّ ابن سينا قد ذهب إلى خلافه في

«الشفاء»و«الإشارات» عندما أكّد أن الله (واجب الوجود) فاعل الحوادث كلّها وأنّ الواجب أن ينسب الكلّ إلى المبدأ الأوّل. ويذهب الدواني إلى أبعد من ذلك فينقل عن أفلاطون أنّه قال: «العالم كرة، والأرض نقطة، والإنسان هدف، والأفلاك قسيّ، والحوادث سهام، والله هو الرامي، فأين المفرّ؟». وفي رأيه فإنّ أفلاطون يشير بذلك إلى أنّ الله خالق الأفعال كلّها.

ويردّ الدواني حجج المعتزلة ومنها:

- إذا لم تكن قدرة الله مؤثّرة فتسميتها قدرة لا معنى له إذ تعرف القدرة أنّها صفة مؤثرة على وفق الإرادة.
- الفرق بين القدرة والعلم أنّ العلم لا تأثير له والقدرة ذات تأثير، فإذا قال الأشاعرة بقدرة دون تأثير فكأنّهم خلطوا بين القدرة والعلم.
- إذا لم يكن للعبد اختيار فكيف يستحقّ الثواب أو العقاب؟

ويجيب على ذلك بأنّ القدرة لا تستلزم التأثير بل شيء أعمّ منه، وكذلك الفارق بين العلم والقدرة ليس التأثير بل هذا الشيء الأعمّ. والثواب والعقاب لا يستندان إلى مسألة الاختيار.

فموقف الدواني يتميّز بجديد وهو إقحام نظرة فلسفيّة لا تقوم على السببيّة ولكن على الوجود، باعتبار الوجود واحدا وكلّ ما عدا واجب الوجود من الممكنات، فلذلك استحال أن يكون الإنسان خالقا لأفعاله، لأنّه من الممكنات، لكن لا يستحيل تحصيله للأسباب التي هي أيضا من باب الممكنات. فالمقابلة لم تعد بين الأشاعرة من جهة والمعتزلة والفلاسفة من جهة أخرى، بل هي بين الأشاعرة وبعض الفلاسفة (أفلاطون، ابن سينا) من جهة والمعتزلة وفلاسفة آخرين من جهة أخرى. ويصحّ على الدواني قول ابن خلدون: «توغّل المتأخرون في مخالطة كتب الفلسفة والتبس عليهم شأن الموضوع في العلمين فحسبوه واحدا... ولقد اختلطت الطريقتان عند هؤلاء المتأخرين والتبست مسائل الكلام»[7]. بيد أنّ حكم ابن خلدون هو مجرّد موقف شخصي، فهذا الإقحام القويّ للفلسفة السينويّة كما أقدم عليه الدواني وغيره قد منح علم الكلام نفسا جديدا وأعانه على تطوير مواقفه من العديد من

القضايا ومنها قضيّة الحريّة الإنسانيّة، من أجل رفع التناقض بين إفراد الألوهيّة بالخلق ومنح الإنسان حريّة فعله.

3- العصر الإصلاحي

ولم يكن صدفة أن يكون نصّ الدواني المنطلق في مناقشة هذه القضيّة في العصر الحديث، فقد اختاره جمال الدين الأفغاني عندما شرع يدرّس العقائد في مصر التي قدم إليها سنة 1876م، وأدرك أنّ مسلك الدواني يمكن أن يقتبس فيكون منطلقا تراثيّا لإعادة تشكيل علم الكلام الإسلامي في العصر الحديث. وتابعه محمد عبده في ذلك فاختار هذا النصّ موضوعا لتعليقات كنّا قد لفتنا النظر إلى قيمتها وأهميّتها في فهم قيام الإصلاحيّة الحديثة على خلفيّة سينويّة لا سلفيّة، على عكس ما يقال عادة[8].

يشير محمد عبده في تعليقه إلى أنّ الآيات التي تفرد الله بالخلق هي آيات تشمل جميع الموجودات ولا تتضمّن واجب الوجود، فكان الله خالق كلّ شيء إلا ذاته واجبة الوجود. والاستفهام الإنكاري في آية «هل من خالق غير الله» هو نفي مطلق للخالقيّة لغيره.

ويتوقّف عند رأي إمام الحرمين أبي المعالي الجويني الوارد في كتابه «الإرشاد» ويبدو أن عبده كان ينقل منه. ورأي الجويني أن نفي الخالقيّة قول قد عرض على العموم في عصر سابق للاختلافات المذهبيّة، ولم يفصّل القول فيه هل المقصود حدوث الحوادث جميعا بقدرة الله بالمباشرة أم بالواسطة وهل يلزم عن ذلك إبطال قاعدة الاختيار أو لا يلزم. ونفي القدرة والاستطاعة عن المكلفين ممّا يأباه العقل والحسّ، وإثبات قدرة لا أثر لها بوجه هو كنفي القدرة أصلا.

ويشرح عبده قول الجويني بأنّ لا بدّ من نسبة فعل العبد إلى قدرته حقيقة، ولكن لا على وجه الإحداث والخلق. فالخلق يشعر بالاستقلال في الإيجاد وفي العدم، أي أنّه يشعر بالخلق. والإنسان كما يحسّ من نفسه شيئا من الاستقلال يحسّ من نفسه أيضا بعدم الاستقلال. فالفعل يستند وجودا إلى القدرة والقدرة تستند وجودا إلى سبب آخر تكون نسبة القدرة إلى ذلك السبب كنسبة الفعل إلى

القدرة. وكذلك يستند إلى سبب حتى ينتهي إلى سبب الأسباب وإلى خالق الأسباب ومسبباتها المستغني بذاته عن كلّ سبب.

ويرى عبده أنّ القول بأنّ الممكن مستقلّ فيما يصدر عنه بعد القول بأنّه ممكن هو تناقض لا يمكن أن يذهب إليه أحد، «إلاّ أولئك الضعفاء من أهل القرون المظلمة الذين قالوا بالبخت والاتفاق»[9]. فهذا ما يمكن أن يجمع عليه المتكلمون والفلاسفة والمسلمون وأتباع الملل الأخرى. ويرى أن رأي إمام الحرمين مناف لمذهب الأشعري ويؤدّي إلى القول بأنّ الممكن قد يصدر عنه شيء وهذا ما يتناقض مع مذهب الأشعري.

ورأي عبده: «ليس الفعل إلا مستندا إلى الواجب مباشرة بإيجاد خاصّ، بحيث يستند إليه الموجود بالذات حقيقة، ولكن ذلك يصعب إدراكه على غير المحقّق»[10]. وقبل أن نتبيّن تفاصيل هذا الموقف نشير إلى أنّ عبده رفض الاستناد إلى الأدلّة النقليّة في هذه المسألة لأسباب خمسة:

أ - النص العام الذي يخصّصه الدليل العقلي ليس قطعي الدلالة.

ب- النصّ إذا خصّصه الدليل العقلي بما عدا الواجب فيمكن لدليل عقلي آخر أن يخصّصه بما عدا أفعال العباد.

ج- الإسنادات المجازيّة في القرآن وفي كلام العرب لا تكاد تحصر فيمكن أن تكون هذه النصوص منها.

د - كلمة «شيء» في اللسان العام وفي خطاب الشرع الذي وجّه إلى الأميّين هو غير معناها في مصطلح علماء الكلام والفلاسفة.

هـ- ما ورد في القرآن حول الخلق ردّ على الوثنيّين الذين يقولون بتعدّد الآلهة وليس تقريرا لمسألة خلق الأفعال أو عدمها.

لنأخذ مثلا الآية ﴿ لا إله إلا هو خالق كلّ شيء فاعبدوه ﴾ (الأنعام، 102). معنى الاعتراض الأوّل لعبده أنّ الآية لو أخذت على عمومها فهي تعني أنّ الله خالق كلّ شيء من ممكن الوجود وواجب الوجود، فلمّا كان العقل يمنع أن يكون واجب الوجود مخلوقا، أي أن يكون الله قد خلق ذاته، فقد خصّص المعنى العام للآية بدليل عقلي. وإذا خصّص العقل دلالة النصّ فقد امتنع أن

يكون النصّ قطعي الدلالة. فإذا خصّص العقل هذه الآية في مسألة فمن الممكن أن يوجد أيضا دليل عقلي ثان يخصّصها في مسألة أخرى، مثل مسألة خلق أفعال العباد، فلا يمكن الاحتجاج بالنصّ في هذا المجال. ويمكن أيضا أن يكون الإسناد الوارد في هذه الآية من باب الإسناد المجازي، كما هو كثير في كلام العرب، فهذا سبب آخر لعدم الاحتجاج بالنصوص في هذا المجال. وكلمة «شيء» الواردة في الآية ليست لها معنى «شيء» في علم الكلام بمعنى الموجود الجوهر أو العرض أو الواجب الوجود والممكن الوجود لأنّ النصّ القرآني كان يتوجّه إلى أميّين لا إلى علماء كلام وفلاسفة. وأخيرا، يرجع عبده القول إلى سياقه بالتنبيه إلى أنّ هذا النوع من الآيات إنّما كان يقصد توحيد الله لا تقرير مسألة أفعال العباد، فهو ينفي أن يوجد خالق غير الله بمعنى أن توجد آلهة أخرى، وليس القصد نفي خالقيّة الإنسان لفعله أو إثباتها.

ويستخلص عبده ما يلي: «الصواب في اليقين بأمثال هذه المسائل الاعتماد على قرائن البراهين العقليّة والمقدّمات الصحيحة، فيكون النقل شاهدا على المطلوب مؤيّدا بدليل العقل ويتمّ بذلك تشريع الكامل»[11]. فرأي عبده أن هذه المسائل خلافيّة لا يصحّ حسمها بالآيات والنصوص ولا يمكن البتّ فيها إلا بالعقل الذي يأتي النصّ شاهدا عليه، فالاتجاه هو من العقل إلى النقل، لما تبيّن من استحالة اعتماد النقل حسب الاعتراضات الخمس التي ذكرنا.

ويثبت هذا الموقف خطأ الذين اعتبروا موقف عبده الكلامي موقفا قريبا من ابن تيميّة، إذ يبدو أنّه على العكس تماما. فإذا قارنّا بـ«كتاب التوحيد» مثلا للشيخ محمّد بن عبد الوهّاب نرى الفارق واضحا، إذ تقوم الاستدلالات في هذا الكتاب على أدلّة نقليّة صرفة. أمّا عبده فينفي إمكانيّة حسم هذه الأمور بالنقل وحده، ويدعو إلى أوليّة الدليل العقلي، فهو أقرب إلى اتجاه الدواني منه إلى اتجاه ابن تيميّة.

أمّا رأيه في نظريّة الكسب الأشعريّة فالملاحظ أنّ عبده إنما عرف رأي الأشعري من خلال المنقول عنه، وهو يستند تخصيصا إلى ما نقله الشهرستاني الذي نسب إلى الأشعري القول بأنّ العبد قادر على أفعاله لأنّه

يميّز بين الأفعال الاضطراريّة مثل الارتعاش والأفعال التي تتوقّف على قدرته كالأكل. ويرى عبده أن في هذا القول تصريحا وتلويحا بأنّ الفعل موقوف على قدرة العبد وأنّ للقدرة مدخلا في حصول الفعل. وتلك المدخليّة ليست مدخليّة التأثير التي يختصّ بها واجب الوجود بل هي مدخليّة الآليّة، بمعني أنّ الله خالق فعل العبد بأن وهبه الآلات التي يقدر بها على الفعل. فالأكل مثلا من قدرة العبد لكنّه من خلق الله الذي أوجد للإنسان آلاته مثل اليد والمعدة. ويرى محمّد عبده أنّ الأشاعرة لم يفهموا مذهب الأشعري فهما صحيحا فكثر «هذيانهم» في الموضوع والرأي الصحيح هو الذي حقّقه عبده هنا.

أعاد عبده تأويل الأشعري نقلا عن الشهرستاني، ودون الاستناد إلى دليل من نصوص الأشعري ذاته، فهذا الرجل الذي اتخذ إماما للسنّة وتجاوزت كتبه المائة كتاب في بعض الأقوال قد أتلفت آثاره عدا بضعة منها، والأكيد أنّ عبده لم يكن مطلعا على كتابه الأساسي الذي حفظ لنا وهو كتاب «اللمع في الردّ على أهل الزيغ والبدع»، وإلاّ كان نقل منه رأي الأشعري في الكسب[12] بدل نقله من طريق الشهرستاني. وكتاب «اللمع» لا توجد منه إلا مخطوطتان إحداهما في المتحف البريطاني والثانية في الجامعة الأمريكيّة ببيروت، وقد نشر أوّل مرّة نشرا علميّا حديثا مع ترجمة إلى الإنجليزيّة سنة 1953 على يد الأب مكارثي الذي بذل جهدا رائعا في توفير أهمّ نصّ عقدي للمسلمين. وإذا لم ينقل عبده مباشرة من «اللمع» فذلك دليل خلوّ القاهرة آنذاك من نسخة منه، مع أنّ الأزهر كان مرجع العقيدة الأشعريّة.

والمهمّ أن عبده يواصل سلسلة تأويل أشعريّة طويلة ويدلي بدلوه فيها ويوجّه قول الأشعري بما يناسب فهمه ورغبته ويرى أنّ توجيه نظريّة الكسب هذه الوجهة يخرجها عن المأزق التي تردّت فيه، ويجيب على الاعتراضات المعتزليّة الثلاث التي ذكرنا سابقا. «وهذا ليس مذهب المعتزلة القائلين بأنّ الفعل ناشئ عن قدرة العبد ولا مدخل لقدرة الربّ فيه إلاّ بإيجاد سببه وهو قدرة العبد، ولا مشهور الفلاسفة، ولا قول إمام الحرمين إذ هو عين المذهبين. ولا ما فهمه أصحابنا (يقصد الأشاعرة) من دخوله تحت قدرة معطلة لا مدخل

لها في الإيجاد بوجه، فإنّه عين الجبر»[13].

ويتوقّف عبده عند مسألة التمييز بين الفعل الاضطراري والفعل الاختياري فيشير إلى أنّ أفعال الحيوان أيضا هي أفعال اضطراريّة وهي من غير نوع حركة المرتعش، فثمّة اضطرار مع المدافعة مثل المرتعش الذي يحاول السيطرة على حركته فلا يستطيع، واضطرار دون مدافعة مثل حركة الحيوان. فلذلك يدخل عبده فكرة جديدة ومهمّة وهي أن التمييز بين الاضطرار أو الاختيار لا يرجع إلى نوع الفعل بل إلى العلاقة الوجدانيّة للإنسان بفعله، «فالصواب أن يقال إنّنا نجد من أنفسنا وجدانا صادقا أنّه يصحّ لنا أن نترك ونتمكن منه ولا كذلك المضطرّ»[14].

وقد رأينا أنّ الأشاعرة يجيبون على الاعتراض الثالث للمعتزلة بالقول بأنّ التكليف لا يرتبط بالفعل، فالله متصرّف مطلق يثيب من يشاء ويعاقب من يشاء. لكنّ عبده يرفض هذا الردّ ويرى أن الله لا بدّ أن يكون عادلا في ثوابه وعقابه ولا بدّ أن يحدث الأشياء لمصلحة الإنسان وهو منزّه عن المصالح. ويرجع إلى التأويل الذي اقترحه للمذهب الأشعري ليقول: إن حلّ هذه المشكلة هو أن الله قد نظم الأسباب والمسببات والإنسان يعاقب إذا أحجم عما فيه الخير وثاب إذا اتخذ له أسبابا، فعدل الله هو إفاضة المسببات وربطها بأسبابها وحجبها عند عدمها، وبذلك صحّ تكليف الإنسان.

هكذا يكون عبده قد أعاد إدخال فكرة السببيّة من داخل التراث الكلامي نفسه، وذلك من خلال فكرة «مدخليّة الآلة»، التي تمنح الإنسان حريّة فعله مع الالتزام بالقواعد المنطقيّة لعلم الكلام القديم، ومنها قاعدة امتناع إحداث الممكن للممكن. ومع أنّ كلّ هذه المباحث قد تبدو اليوم غريبة عن الذوق المعاصر، فإنّ من المهمّ إدراك قيمتها التاريخيّة والعمليّة.

فمن جهة أولى، سمح هذا التطوّر بالتهيؤ لمواجهة أكبر تهمة واجهت الإسلام في العصر الحديث وهي القول بأنّه ينفي الحريّة الإنسانيّة. فبعد سنوات طويلة من هذه التحقيقات التي قام بها عبده من داخل التراث وجد

نفسه يواجه هذه التهمة وهو في باريس يعدّ مع الأفغاني صحيفة «العروة الوثقى»، وقد أفردت هذه الصحيفة مقالا طويلا لردّ اتهام الإسلام بنفي الحريّة الإنسانيّة، ونقرأ في هذا المقال الذي من المرجّح أن يكون عبده كاتبه: «سهل على من له فكر أن يلتفت إلى كلّ حادث له سبب يقارنه في الزمان وأنّه لا يرى من سلسلة الأسباب إلا ما هو حاضر لديه ولا يعلم ماضيها إلا مبدع نظامها، وأنّ لكلّ منها مدخلا فيما بعده (...) وإرادة الإنسان إنّما هي حلقة من حلقات تلك السلسلة»[15]. فهذا رأي من صنف ما كان توصّل إليه عبده في تعليقه على شرح الدواني للعقائد العضديّة.

ومن جهة ثانية، سمح هذا التطوّر بالتميّز عن السلفيّة النصانيّة التي تظنّ أنّها ترجع إلى الأصول وهي إنّما ترجع إلى قراءات ظاهريّة للنصوص ولا تأخذ بعين الاعتبار الجدل الثريّ الذي شهده العصر المدرسي. فأقطاب هذا العصر لم يكونوا جاهلين بالنصوص لكنّهم كانوا يدركون مدى تعقّد عمليّات القراءة والتأويل.

ومن جهة ثالثة، حاول عبده أن يجدّد دون أن يخرج على المذهب السائد، وذلك بالاستناد إلى أحد أعلامه، ولم يكن ذلك ممكنا لولا تضلعه في التراث الكلامي. وقد كتب «رسالة التوحيد» لتكون أفقا مشتركا بين المسلمين دون الخوض في التفاصيل، واقترح تحديدا هذا الرأي في مسألة الحريّة الإنسانيّة، ثم ختم بالقول: «هذا الذي قرّرناه قد اهتدى إليه سلف الأمّة فقاموا من الأعمال بما عجبت له الأمم، وعوّل عليه من متأخّري أهل النظر إمام الحرمين الجويني، وإن أنكر عليه بعض من لم يفهمه»[16]. وهذا يشير إلى تطوّر في موقف عبده نفسه، الذي قد يكون في الإثناء تعمّق في موقف ابن رشد بمناسبة المجادلة المشهورة مع فرح أنطون، وابن رشد كان الأوضح بين المفكرين المسلمين القدامى في بناء مسألة الحريّة الإنسانيّة على مقولة تراتبيّة الأسباب.

وهكذا يكون علم الكلام الإسلامي قد بدأ بفكرة حريّة الفعل الإنساني وانتهى إليها، وقد عاش في كلّ عصوره توتّرا لم يحسم إلاّ في العصر الحديث.

ولئن لم تكن الرغبة في الدفاع عن حريّة الإنسان مذهب الأغلبيّة فإنّها ظلّت تطفو على السطح بطرق ملتوية من خلال مقرّرات وشروح العصر المدرسي. وكان علم الكلام الإسلامي عنيدا في رفض اقتباس حلّ يقوم على السببيّة الأرسطيّة، ولم يحسم الجدل إلاّ في العصر الحديث (بالتحقيب الإسلامي، أي القرن التاسع عشر)، والحقيقة أنّ هذا الحسم قد جاء متأخّرا، لأنّ العصر الحديث هو عصر قيام فلسفة خارج الأرسطيّة ومقولاتها. إلاّ أنّ الدافع إلى تأكيد الحريّة الإنسانيّة في العصر الإصلاحي لم يكن كلاميّا وفلسفيّا بقدر ما كان عمليّا يتصل باستحالة الإصلاح دون منح الإنسان دورا واضحا في مسؤوليّة أفعاله.

* * *

1 – نميّز بين عصور أربعة في الحضارة الإسلاميّة هي عصر التأسيس (القرن الأوّل والثاني من الهجرة)، العصر الكلاسيكي (من القرن الثالث إلى القرن السادس)، العصر المدرسي (بداية من القرن السابع)، العصر الحديث.

2 – الشهرستاني، كتاب الملل والنحل، ط. دار الكتب العلميّة، بيروت، د ت، ص 85.

3 – ابن خلدون ، المقدّمة، ط. تونس، الدار التونسيّة للنشر، 1993م، ص 558.

4 – يراجع: Gardet (L.) et Anawati (M-M), Introduction a' la Theologie musimane. Paris, vrin, 1970

5 – المواقف للإيجي بشرح الشريف الجرجاني، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1998م، ج 7، ص 172.

6 – شرح الدواني للعقائد العضديّة مع تعليقات الشيخ محمّد عبده، نشره سليمان دنيا تحت عنوان: محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميّين، القاهرة، دار إحياء الكتب العربيّة، 1958م. ص 262.

7 – ابن خلدون، المقدّمة، مرجع مذكور، ص 566.

8 – يراجع كتابنا: محمّد عبده، قراءة جديدة. بيروت، دار الطليعة، 2003م.

9 – شرح الدواني للعقائد العضديّة مع تعليقات الشيخ محمّد عبده، مرجع مذكور، ص 260.

10 – المرجع السابق، ص 260.

11 – المرجع السابق، ص 261.

12 – راجع كتاب اللمع، ط. دار لبنان، بيروت، م1987، ص 116- 123.

13 – شرح الدواني للعقائد العضديّة مع تعليقات الشيخ محمّد عبده، مرجع مذكور، ص264 .

14 – المرجع السابق، ص 265.

15 – العروة الوثقى، بيروت، دار الكتاب العربي، 1983م، ص 52.

16 – عبده، رسالة التوحيد، ط. دار المعارف، القاهرة، د ت، ص 66.





مورفولوجية الأدب السياسي

عز الدين العلام(◆)

يندرج هذا البحث في دراسة نوع من أنواع الفكر السياسي التي أفرزتها الحضارة العربية- الإسلامية سواء في مشرقها العربي أو في غربها الإسلامي، وتقصد بذلك ما اصطلح على تسميته بـ «الآداب السلطانية».

ما هو مدلول «الآداب السلطانية»، وهل يحق لنا أن ندعي الإحاطة بمختلف قضاياها وإشكالاتها ناهيك عن إمكان صياغة «تعريف» شامل ترتد إليه مختلف إنتاجاتها؟ إن عشرات الكتابات المندرجة في باب الأدب السياسي السلطاني التي شهدتها الرقعة العربية- الإسلامية بدءًا من ابن المقفع (145هـ) الأب الروحي المؤسس لهذه الآداب إلى الفقيه الشوكاني (1250هـ) في المشرق العربي، و بدءاً من المرادي(489 هـ)، أول من افتتح القول في هذه الآداب في الغرب الإسلامي، إلى غاية الأدبيات السياسية المخزنية التي انتعشت في مغرب القرن التاسع عشر تدفع الباحث دفعا إلى توخي الحذر من إصدار أحكام عامة تطال مجمل الإنتاج السياسي السلطاني الممتد لعدة قرون والمصاحب للعديد من الدول والسلطنات المتباينة في المكان والزمان. وفيما عدا وفرة مواد هذا الإنتاج السياسي السلطاني، وآلاف الصفحات التي سودها، ينبغي أن نشير إلى عامل آخر يلزم الباحث بالتريث في إصدار تعريفات تدّعي الشمولية، و يتمثل في القراءات المختلفة للباحثين والمحققين المهتمين

◆ باحث وأكاديمي من المغرب .

بمجال التراث السياسي الإسلامي، وتاويلاتهم المتباينة لهذه الآداب.

وعلى الرغم من الصعوبتين المذكورتين ومن خلالهما بالتحديد، أي انطلاقا مما تمكنًا من الاطلاع عليه من نماذج تهم الأدب السياسي السلطاني (حوالي50 نموذجا)، ومما تمكنّا أيضا من مراجعته من آراء وتعاليق وتقديمات تحاول التعريف بهذه الآداب وتناقشها، نقترح فيما يلي تعريفا أوليا يسمح لنا بالاقتراب من هذا النوع من التفكير السياسي.

نقصد بعبارة «الآداب السلطانية»:

أ – تلك الكتابات السياسية التي تزامن ظهورها الجنيني مع ما يسميه الجميع، بحدث «انقلاب الخلافة إلى ملك». وكانت في جزء كبير منها نقلا واقتباسا من التراث السياسي الفارسي، و استعانة به في تدبير أمور الدولة «الإسلامية» الوليدة.

ب– وهي كتابات تقوم في أساسها على مبدأ «نصيحة» أولى الأمر في تسيير شؤون سلطتهم، إذ تتضمن كافة موادها مجموعة هائلة من النصائح الأخلاقية والقواعد السلوكية الواجب على الحاكم اتباعها بدءاً مما يجب أن يكون عليه في شخصه إلى طرق التعامل مع رعيته مرورا بكيفية اختيار خدّامه واختبارهم و سلوكه مع أعدائه....

ج– وفي عرضها لنصائحها الهادفة إلى تقوية السلطة ودوام الملك، تتبع هذه «الآداب» منهجية، أو لنقل تصورا عمليا براجماتيا يجعل منها في النهاية فكرا سياسيا «أداتيا» Instrumental لا يطمح إلى التنظير بقدر ما يعتمد التجربة، ولا يتوق إلى الشمولية بقدر ما يلزم حدود الواقع السلطاني دونما قفز عما يتيحه من إمكانات، وهي كلها أمور تجعل من «الآداب السلطانية» ثقافة سياسية مميزة عما عرفته الرقعة العربية الإسلامية من ثقافات، ونقصد بالخصوص الثقافة السياسية «الفلسفية»، و الثقافة السياسية «الشرعية».

د– كما أنها اعتمدت في صياغة تصوراتها السياسية الأخلاقية على ثلاث منظومات مرجعية كبرى هي السياسة الفارسية - الساسانية، والحكم اليونانية -

الهلنستية، والتجربة العربية - الإسلامية، وعملت على تذويب كل تناقض أو تعارض محتمل بين المنظومات الثلاث إلى حد يحول معه اختزالها في إحدى هذه المنظومات واعتبارها لذلك مجرد أثر فارسي أو مجرد صدى لـ «خريف» الفكر اليوناني، ناهيك عن اعتبارها فكراً إسلاميا «نقيّاً».

تزامن ميلاد «الآداب السلطانية» مع ظهور نظام «الملك» و قيامها على مبدأ «النصيحة» الهادفة إلى تدبير هذا الملك و تصورها العملي و البراجماتي للمجال السياسي، ودائرتها المرجعية... تلك هي الحدود الكبرى لهذه الآداب التي يلزم الحفر فيها لتحديد مواضيعها ومساءلتها.

لقد تعددت «قراءة» هذه الآداب، و تباينت في تصوراتها و مناهجها*، وما البحث الذي نحن بصدده إلا محاولة لـ«قراءة» «الآداب السلطانية» من زاوية خاصة تبرز تصورنا للموضوع واختيارنا المنهجي.

هل يكون الأدب السياسي السلطاني قابلا لتحليل «مورفولوجي»، أم أن الأمر لا يعدو أن يكون إسقاطا منهجيا على مادة تستعصي على مثل هذا التحليل؟

يبطن النزوع نحو الدراسة المورفولوجية[1] فرضية عمل تقوم على وجود وحدة ما في الفكر السياسي السلطاني تمس مختلف العناصر المكونة له، والناظمة لنصوصه. وهذه الفرضية الأساس إنما اتضحت ملامحها تدريجيا حسبما قطعه بحثنا في الأدب السلطاني من مراحل؛ ذلك أن قراءتنا للعديد من النماذج التي تندرج في باب «الآداب السلطانية» هي التي سمحت لنا بالاعتقاد في هذه الفرضية، والانطلاق منها للتحقق من مدى صحتها؛ كما سمحت لنا بالانتقال من الاكتفاء بدراسة نص سلطاني «مفرد» ووحيد إلى دراسة تقوم على «التناظر» بين مجموعة من النصوص يبدو أنها تُشَكِّل «نوعا» genre خاصا من أنواع الكتابة السياسية التي عرفتها الثقافة العربية الإسلامية.

إن أول سؤال مركزي يواجه مثل هذا الإجراء المورفولوجي هو بالضبط

تحديد النصوص التي ستشكل «المتن» corpus السلطاني موضوع هذه الدراسة. كيف يمكن إذن تحديد هذا المتن؟ وبأي معيار أو معايير نجمع بين نصوص منتقاة من هنا وهناك؟ ومتى يحق لنا أن نعتبر المتن مكتملا وكافيا أو على الأقل تمثيليا، فنغلقه؟

تتعدد التصنيفات التي يمكن أن نحصل عليها بتعدد المعايير المستخدمة. ويمكن أن نذكر هنا على الأقل خمسة معايير ممكنة لتحديد المتن السلطاني تتعلق بالزمان والمكان والموضوع والشكل والمؤلف.

أ- يمكن اللجوء إلى معيار تاريخي موضوعي في تحديد النصوص معتمدين على وحدات زمنية تؤرخ لحقب سياسية، فنتحدث عن نصوص من العهد الأموي وأخرى من العهد العباسي وثالثة من العهد المريني... بل يمكن التخلص من التحقيب السياسي فنتحدث بإطلاق عن نصوص من القرن الرابع الهجري، وأخرى تعود إلى القرن الثامن الهجري دونما قيد أو تحديد سياسي[2].

ب- يمكن اعتماد معيار جغرافي-حضاري في تحديد النصوص، يسمح لنا مثلا بالحديث عن متن سلطاني مشرقي-عربي بدءا من الأمويين ومن عقبهم من سلالات حاكمة مقابل متن سلطاني مغربي-أندلسي بدءا من المرابطين ومن تلاهم من سلالات حكمت الغرب الإسلامي.

ج- انطلاقا من تنوع الكتابات السياسية السلطانية، وتخصص بعضها في مواضيع بعينها تهم الحياة السياسية، يمكننا تحديد متون سلطانية متعددة تهم هذا الموضوع أو ذاك مثل «الوزارة» أو «الجند والحرب» أو «الكتابة» أو «صحبة السلاطين» أو «الملك» عامة.

د- تتخذ الكتابة السياسية السلطانية أشكالا متعددة تسمح لنا بحصر مختلف النصوص التي تنتمي لهذا الشكل أو ذاك والتمييز بينها. فهناك «العهود» و«الرسائل» إضافة إلى كتب «نصائح الملوك» و«المنتخبات» التي تتضمن إضافة إلى مواضيع أخرى فصولا عن السياسات السلطانية.

هـ- يمكن الانطلاق من طبيعة المؤلفين أنفسهم الذين أسهموا في الإنتاج

السياسي السلطاني، كمعيار لتصنيف النصوص والتمييز بينها، فنتحدث عن نصوص «فقهاء» وأخرى «لمؤرخين» و«أدباء» و«فلاسفة» بل أيضا «لملوك»، و«وزراء» كتبوا في مجالات السياسات السلطانية. كما يمكن الحديث عن النصوص «المجهولة المؤلف» أو تلك «المنحولة» أو «المنسوبة إلى غير مؤلفيها»، وإن كان عددها على ما يبدو قليلا.

رغم وجاهة هذه المعايير، أو على الأقل فائدتها المنهجية وما قد يستخلص بواسطتها من تصنيفات تساعد على ضبط الكتابة السياسية السلطانية، فإنها لا تنطبق تماما على ما نسعى إليه في هذا الفصل، بل إنها تبدو في بعض مناحيها متداخلة، إن لم نقل: إن الحدود بينها تظل مصطنعة، وهذا يستدعي بعض الملاحظات الأولية.

أ- لا يبدو إعمال معيار الزمان، سواء التزم التحقيب السياسي أو لم يلتزم به ناجعا في التمييز بين نصوص سلطانية يستنسخ بعضها بعضا. بل إن غاية التحليل المورفولوجي لمتن سلطاني يخترق وحدات زمنية مختلفة تكمن بالضبط في إثبات غياب «التاريخ» كعنصر حاسم في مسار ثقافة سلطانية تميزت بانحباس الزمان ودورانه على نفسه في أفق مسدود.

ب- يفترض الأخذ بتقسيم جغرافي-حضاري بين مشرق عربي وغرب إسلامي أن الاثنين أنتجا فكرين سياسيين متمايزين موضوعا ومنهجا، وهذا شيء غير حاصل[3] بدليل النصوص التي تعاود نفسها لفظا ومعنى، وبدليل المنظومات المرجعية التي اعتمدها كل الأدباء السلطانيين المغاربة-الأندلسيين، وأيضا بدليل رحلات جلهم إلى ديار المشرق. بدل الفصل بين أدب سلطاني مشرقي وآخر مغربي، يسمح لنا إثبات متن سلطاني يجمع بين نماذج مشرقية ومغربية على السواء بإبراز البنية الموحدة للكتابة السياسية السلطانية بغض النظر عن مكان إنتاجها.

ج- لا يشكل معيار تصنيف النصوص السلطانية حسب موضوعها حجة كافية للقول بتمايزها بما أن مواضيع «الوزارة» أو «الجند والحرب» أو «الكتابة»

نجدها متضمنة في الغالب الأعم في كتب نصائح الملوك. كما أن تخصيصها من طرف بعض المؤلفين بكتاب أو كتب مستقلة، إنما يعكس الأولوية التي تحظى بها لديهم وانشغالهم بها لهذا السبب أو ذاك، علما أن هذا التخصيص، وهذا هو المهم، لم ينتج عنه تصور مغاير لما هو مألوف في الأدبيات السلطانية.

د- وفيما يتعلق بالشكل كمعيار للتمييز بين النصوص، تنبغي الإشارة إلى أن «العهود» وإن كان تبويبها أضعف وحديثها مسترسلاً -فهي تتضمن كل العناصر الشكلية والمضمونية التي تميز أي كتاب في السياسة السلطانية، علما أن هذه «العهود» تعتبر من المرجعيات الأساسية التي تنهل منها كتب «نصائح الملوك»[4]. أما العلاقة بين «الرسائل» السياسية والآداب السلطانية فهي من قبيل العلاقة بين الخاص والعام، إذ غالبا ما ينحصر موضوع «الرسالة» في مجال بعينه من مجالات السياسة السلطانية مثل «ضرورة العدل» أو «الجند» أو «المالية» مما يعتبر تقليدا في الكتابة السياسية السلطانية[5].

هـ- وأخيرا لا يبدو أنّ لاختلاف انتماءات المؤلفين الثقافية (فقه، تاريخ، أدب، فلسفة...) أو حتى وظائفهم السياسية (كتاب دواوين، قضاة، وزراء، ملوك...) أثراً نوعيًّا في طبيعة الكتابة السياسية السلطانية، علما أن الشخص نفسه قد ينتمي لأكثر من مجال ثقافي[6]. من ثم لا معنى للقول بنص سلطاني فقهي أو فلسفي... عكس ذلك تماما يبرز التحليل المورفولوجي انمحاء هذه الحدود الثقافية واستغراق «النوع» لـ«المؤلف».

هل نستبعد بكل بساطة هذه المعايير، وننتقي النماذج أو النصوص المكونة للمتن السلطاني بشكل اعتباطي، يخرق حدود المعايير المذكورة ويتجاوزها؟ ألا يستحسن في هذا الصدد أن نبرز تواتر العناصر نفسها بين نصوص متباعدة في الزمان والمكان؟ ألا يزداد هذا النهج قيمة فيما لو أثبت وحدة التصور السياسي لمؤلفين مختلفين قد يجهل تماما بعضهم بعضا؟

إذا كان من الخطل ادعاء الإحاطة بمختلف النصوص السلطانية، وهي تعد بالمئات، ومنها ما يزال مخطوطا، فهل يمكن الاكتفاء في تحديد «متن» دراستنا

بثلاثين أو أربعين نصا سلطانيا لنتحقق من فرضيتنا؟ بعبارة أخرى، متى يحق لنا أن نختم ونقول : «... والآن اكتمل المتن السلطاني».

لقد اعتمدنا في هذا الصدد منهجا تجريبيا مبسطا : فإذا كانت قراءتنا لأول نص سياسي سلطاني أثارت إعجابنا بالنص ومؤلفه نظرا لجدة اللقاء، فإن هذا الإعجاب سرعان ما بدأ يخبو بقدر ما كانت تتوالى قراءتنا لنصوص أخرى، ليترك مكانه لفرضية وحدة الفكر السياسي السلطاني...[7] فبقدر ما نطلع على نص سلطاني جديد، بقدر ما تتأكد في ذهننا وحدة الفكر السياسي السلطاني.

والحالة هاته، ألا يحق لنا أن نتوقف، مكتفين بما لدينا من نصوص، ونعتبر «المتن» تمثيليا وكافيا عندما نتأكد من أن اطلاعنا على كتاب سياسي سلطاني جديد لا يضيف لمعلوماتنا عن هذا الأدب السياسي أي جديد من شأنه أن يناقض فرضيتنا[8].

في بحثنا عن «الوحدة المورفولوجية» التي تميز النصوص السلطانية، ننطلق أولا من مختلف «عناوين» هذه الأدبيات لنبين وحدة «مدلولها» وإن اختلفت «دوالها»، ثم نستقري ثانيا «مقدمات» هذه الكتابات لنبرهن على تواتر العناصر نفسها المكونة لها. كما نستقصي أخيرا «فهارسها» المتعددة وما تحتويه من مواضيع لنبرز وحدة محاورها.

أولا : العنوان

يبدو أن وضع عنوان لتأليف ما كان يحتل أهمية كبرى في الكتابة العربية القديمة باعتباره مفتاحا لكل القضايا التي يعالجها المؤلف. فغالبا ما يعيد المفكر السياسي السلطاني ذكر «عنوان» الكتاب في مقدمة تأليفه موضحا الأسباب التي جعلته يستقر على ذلك العنوان.

يضع الماوردي (450هـ) لكتابه عنوان «تسهيل النظر وتعجيل الظفر» «إذ كان ما تضمنه داعيا إليه وباعثا عليه»[9]. ويستند الطرطوشي (520هـ) على فرادة أبواب كتابه ليسميه «سراج الملوك» [10]. ويبرر أبو حمو الزياني عنوان كتابه ويقول :« ... ولهذا أسميته واسطة السلوك في سياسة الملوك ليكون اسمه

يوافق مسماه ولفظه يطابق معناه»[11]. ويتمنى ابن رضوان أن يكون قد وُفِّقَ في اختيـاره لـ«الشهب اللامعة في السياسة النافعة» عنوانا لتأليفه[12] ويورد الشيرازي (589 هـ) محتويات كتابه كسبب لتسميته «المنهج المسلوك في سياسة الملوك»[13]. بل يَحْدُثُ أحيانا أن يعبِّرَ المؤلف عن حيرته في اختيار عنوان كتابه كما هو الأمر مع الثعالبي (429 هـ) الذي يقول :«...وإن أسميته الملوكي كنت صادقا، وإن لقبته «تحفة المملوك وعدة الملوك» لم أك كاذبا...»[14]، أو ابن الأزرق الذي داخله أن يعنون كتابه بـ«تحرير السياسة» بدلا من «بدائع السلك في طبائع الملك» الذي استقر عليه المؤلف معتبراً أن «دلالة هذا العنوان» تتطابق مع «ما حواه مجموع الديوان»[15].

بعيدا عن تبريرات المؤلفين، ومن خلال استقرائنا لعناوين بعض الأدبيات السياسية السلطانية، والنظر فيها نلاحظ أنها على اختلاف ألفاظها تحيل إلى المعنى نفسه وتؤدي «الوظيفة» ذاتها. وعموما يمكن أن نحلل «مدلول» هذه العناوين في أربعة عناصر تتكامل فيما بينها جاعلة من الكتاب السلطاني كتابا «ناصحا» و«منيرا» و«ذهبيا» و«نادرا».

1- الكتاب «الناصح»:

يقدم لنا «العنوان» هذه الكتابات على أنها مفتاح السلوك السياسي الناجح بوصفها دليلَ عملٍ يتضمن كل النصائح العملية المفيدة في ممارسة الحكم وضمان بقائه وسبلِ تقويته. وهذا ما يبدو واضحا من تكرار كلمة «السلوك» نفسها في أكثر من عنوان، مثل «سلوك المالك في تدبير الممالك» لابن أبي الربيع، و«المنهج المسلوك في سياسة الملوك» الشيزري (589هـ) و«واسطة السلوك في سياسة الملوك» لأبي حمو الزياني، و«حسن السلوك الحافظ لدولة الملوك» للموصلي الشافعي (774 هـ) و«تحرير السلوك في تدبير الملوك» لابن الأعرج (925هـ). وفي المعنى نفسه نجد «عناوين» أخرى تتضمن عبارات مثل «التدبير» و«النصيحة» و«الإشارة» و«القانون» و«التهذيب»... وهي كلها تفيد السلوك السياسي. فالمرادي يقدم كتابه على أنه «إشارة في تدبير الإمارة»، وابن الخطيب بصفته «إشارة إلى أدب الوزارة». ويعتبر الماوردي تأليفه «نصيحة

للملوك» و«تسهيلا للنظر»، ويعنون القلعي تأليفه بـ«تهذيب الرياسة وترتيب السياسة»، ويسم الإسكافي (421 هـ) تأليفه بـ«لطف التدبير»...

يبدو أن أغلب عناوين الآداب السلطانية تندرج في هذا الباب. يتغير منطوق «العنوان» ما بين سلوك ونصيحة وإشارة وتدبير وتهذيب... ويظل معناه واحدا لا يتبدل : إسداء النصح وتقديم دليل عمل من شأنه أن يفيد الحاكم السلطاني في ممارسته للسلطة.

2- الكتاب «المنير» :

في السياق نفسه المتضمن لمبدأ تيسير عمل السلطان، قد يلجأ المؤلف في وضع «عنوانه» إلى بعض الاستعارات التي تجعل من تأليفه نورا [16] يحتاج له الملوك والسلاطين ليسيروا على هديه، وينير لهم الطريق القويم وسط عتمات السلطة وسراديب السلطنات. هكذا يعنون ابن رضوان كتابه بـ«الشهب اللامعة في السياسة النافعة»، ويعتبر ابن الجوزي (598 هـ) ما ألفه «مصباحا مضيئا» لمن يريد من الحكام أن يستهدي بنوره، كما يرى الطرطوشي في كتابه «سراجا» وضاء يمكّن الحاكم من بسط الأمان والنظام، بل إنه يماهي بين «الملوك» و«السراج» الذي يمكّن الخلق بفضل نوره من معالجة صنائعهم بنظام وانتظام، ولو أُطْفِئَ السراج لـ«قبضوا أيديهم وتعطل جميع ما كانوا فيه... واستطارت فيهم المضار...» [17].

تستدعي ممارسة السلطة وضوح الرؤية لإزاحة غشاوة العين وتجلية ظلام الليل المبهم، وتلك وظيفة ما تنص عليه هذه العناوين من أدوات منيرة.

3- الكتاب «الذهبي» :

من يكون بإمكانهم أن يقدموا النصائح الغالية، هم بالضرورة قلائل ونادرون؛ هم «خاصة» الناس مقابل عامتهم. كذلك الأشياء التي تستطيع بذاتها أن تشع وترسل بلمعانها أنوارا هي بدورها نادرة. لا شيء يمنع إذن المؤلف السلطاني من تقديم كتابه على أنه معدن «نفيس» متميز عن باقي المعادن «المغشوشة».

يعنون الحميدي (488 هـ) مؤلفه بـ«الذهب المسبوك في وعظ الملوك»، ويرى

ابن الحداد (694هـ) في بضاعته «جوهرا نفيسا»، ويصف الغزالي (505هـ) كتابه بـ«التبر المسبوك»، ويعنون الجاحظ (255هـ) تأليفه بـ«التاج»، ويختار ابن عبد ربه (327هـ) لكتابه في السلطان عنوان «اللؤلؤة» ولكتابه في مخاطبة الملوك اسم «المرجانة». وهي كلها عبارات تقدم لنا الكتاب السلطاني بخصائص «الذهب» [18] المشع بنوره، والنادر لقيمته والمكتمل الخالد الذي لا يعتريه الصدأ.

4- الكتاب «النادر»:

في السياق نفسه المتضمن لمبدأ الندرة، يقدم المؤلف السلطاني كتابه على أنه بضاعة قليلة الوجود، ثمينة القيمة ومتميزة عن باقي البضائع. هكذا يرى سبط ابن الجوزي(654هـ) في كتابه «كنزا» مكنونا يحوي كيفيات السلوك السياسي، وينزل ابن هذيل (القرن٨هـ) ما ألفه في مقام «العين»، ويسم الطرسوسي (758هـ) ما دونه بـ«التحفة»، ويعتبر ابن الأزرق ما كتبه في السياسة من قبيل «البدائع». وهي كلها عبارات تفيد «فرادة» الكتاب، وندرته.

لا يتعلق الأمر هنا بعناصر متباينة، إذ إن كل عنصر يحيل على الآخر ويكتمل به. فـ«الكتاب الناصح» لا يمكنه أن يكون إلا «نورا» يهتدى به، يحوي كلاما «ذهبيا» نفيسا «يندر» سماعه في عالم يعج بالعوام وظلماتهم. ولعل أهم مثال يوضح اجتماع هذه العناصر هو ما حكاه ابن المقفع، الأب الروحي لهذه الكتابات حين قال :

علم كسرى أنوشروان بوجود كتاب «نفيس» في خزائن ملوك الهند يتضمن «ما يحتاج إليه الملوك لسياسة رعيتها ونظام أمور ممالكها وتدبيرها»، وبما أن الكتاب محاط بحراسة مشددة ولا يقرب إليه أحد لقيمته وندرته، ندب كسرى من أجل الحصول عليه جميع ما في خزائنه وأرسل خديمه «برزويه» في رحلة طويلة لتحقيق مراده. ويقضي «برزويه» مدة طويلة في الهند «يطوف بباب الملك ومجالس السوقة، ويجالس الحكماء، ويسأل عن خواص الملك والأشراف من جلسائه والعلماء والفلاسفة...» حتى وصل إلى مبتغاه، وانفتحت له سرا «خزائن» الملك، فتمكن من الكتاب-الكنز، لا ليأخذه ويعود من حيث أتى، بل ليقوم بنسخه نهارا وليلا ثم يرحل إلى بلده تاركا الكتاب-الكنز في مكمنه [19].

ثانيا: «المـقـدمـة»:

تنفتح كل الكتابات السلطانية على «مقدمة» تكتسي أهمية مركزية كمدخل للكتاب لاحتوائها معلومات تساعد كثيرا في فهم طبيعته ودواعي تأليفه وتحديد موضوعه. وإذا كان من الصعب ادعاء وجود تطابق كلي بين «مقدمات» التآليف السلطانية من حيث العناصر المكونة لها، فبإمكاننا، على الأقل، أن نميز في شأنها بين عناصر «قارة» يتواتر ذكرها، وعناصر «متغيرة» تنفرد بها «مقدمة» دون أخرى.

ودونما إجراء تفاضل بين العناصر القارة والمتغيرة، نلاحظ أن العناصر الأولى مجتمعة هي ما يميز الكتابة السلطانية كـ«نوع» خاص من أنواع الكتابة السياسية، بينما تعبر العناصر المتغيرة عن أحد انشغالات «المؤلف» السلطاني إلى درجة بثها له في مقدمة تأليفه. وهذا لا يعني تماما انفراد هذا المؤلف بما شغل باله، فقد نجد الموضوع نفسه مطروحا في طوايا نصوص مؤلفين آخرين، ولو لم يُدْرِجُوهُ في «مقدمات» تآليفهم.

العناصر «القارة» ثابتة، تنبئ عن«نوع» الكتابة السياسية السلطانية وقواعدها، والعناصر «المتغيرة» متبدلة حسبما قد يشغل هذا المؤلف أو ذاك.

نكون أمام عنصر قار حينما يتحقق التواتر الكافي لنعتبره كذلك، وحينما يصبح بإمكاننا أن نستنتج من وراء هذا التواتر أهميته كقاعدة من قواعد الكتابة السياسية السلطانية.

يتبين لنا، من خلال فحص هذه النصوص «التقديمية» وجود عنصرين قارين. يتعلق الأول باعتبار المؤلف لكتابه دليل عمل أخلاقي-سياسي، ويتعلق الثاني باعتبار صاحب السلطة هو المخَاطب الأول بالكتاب. يستتبع العنصر الأول مفهوما «تقنيا» للسياسة عند هؤلاء المؤلفين، ويطرح العنصر الثاني مسألة العلاقة بين المؤلف مالك «المعرفة» والحاكم مالك«السلطة».

1- المفهوم «التقني» للسياسة:

تتضمن كل «المقدمات» العديد من الإشارات إلى أن الكتاب السلطاني هو بمثابة «دليل عمل» أخلاقي- سياسي يوضح الصفات الخلقية والقواعد

السياسية اللازم على صاحب السلطة الاهتداء بها تحقيقا لهدف مركزي يتمثل في دوام الحكم وتقوية دعائمه.

يقول المرادي في مقدمة كتابه :«فهذه ثلاثون بابا، إذا تحفظ الفطن منها كل يوم بابا، لم يأت عليه الشهر، إلا وقد حفظ صدرا كبيرا من الحكمة، وتعلم أصلا عظيما من السياسة»[20]. ويذهب الطرطوشي إلى أن دراسة كتابه تغني «الملك عن مشاورة الوزراء»[21]. وفي مقدمة وصيته السياسية، يشير أبو حمو الزياني إلى أنه ضمن كتابه «وصايا حكمية وسياسة عملية علمية، مما يختص به الملوك وتنتظم به أمورهم انتظام السلوك»[22]. ويوضح ابن رضوان أنه ألف «الشهب اللامعة» ليقع بها «الانتفاع» ولتكون عونا على تعلق الأحكام السياسية بالخواطر، واطلاع على حظ عظيم من سير الأوائل والأواخر [23]. كما يشير ابن الأزرق إلى أن محتويات كتابه تتجلى في «قواعد حكمية... وفوائد شرعية» [24]. ومن جهته يهدف ابن طباطبا من وراء تخصيص كتابه بموضوع «الأمور السلطانية والسياسات الملوكية» أن يبين للحاكم ما يجب له على رعيته وما يجب لهم عليه [25]، وهو الهاجس نفسه الذي يشغل بال القلعي (٦٣٠هـ) الذي يعتبر كتابه تدقيقا لـ«ما يجب استعماله أو تركه من الأمور التي يحمد متبعها عاقبة إصدارها وإيرادها» [26]. كما أوضح الثعالبي أنه ضمن كتابه «ما يصلح للملوك وأصحابهم، وذكر مالهم وما عليهم» [27] . وفي السياق نفسه يخاطب الغزالي في مقدمة «التبر المسبوك» السلطان محمد بن ملكشاه بقوله: «... فإذا طلعت الشمس فأمر قارئا يقرأ عليك هذا الكتاب في كل جمعة ليحصل في محفوظك» [28] . ويشير الماوردي من جهته إلى أن هدفه من تأليف «تسهيل النظر» توضيح «أخلاق الملك وسياسة الملك» [29] ومن كتاب «نصيحة الملوك» تقديم «مواعظ» لأولي الأمر يهتدون بها «إذ كان في صلاحهم صلاح الرعية، وفي فسادهم فساد البرية...»[30].

تطول بنا، لو شئنا، الاستشهادات التي تؤكد الطابع «العملي» للتأليف السلطاني، والمفهوم «التقني» للسياسة المهيمن عليه.وبغض النظر عن أي استشهاد «نصي»، وحتى لو لم يصرح المؤلف بذلك، فإن هذا الطابع «العملي

و«التقني» يظل أمرا مستفادا في الكتابة السلطانية إذ يكفي أن تتأمل عرض المؤلف لمحتويات كتابه لتتأكد من ذلك.

وقبل مناقشة مستتبعات هذه الخاصية، تجب الإشارة إلى أن «العهود» و«الرسائل» المندرجين في باب السياسة السلطانية لا ينفلتان بدورهما من هذا الطابع «العملي» و«المفهوم التقني» للسياسة.

العهد هو في حد ذاته وصية سياسية يثبت فيها صاحب السلطة لمن سيخلفه طرق الحكم وفن التدبير السياسي. يتبين ذلك في «عهد أردشير» الذي يبدأ بقوله :«من أردشير ملك الملوك إلى من يخلف بعقبه من ملوك فارس..» [31]، ويتضح الطابع التلقيني أو «التعليمي» في كل فقرات «العهد» التي تبدأ دائما بعبارة : «واعلموا...» مما يدل على أن أردشير ضمن «عهده» خلاصة تجربته السياسية، وأراد له أن يكون «إماما» و«إعلاما» لمن سيتولى السلطة بعده من الملوك [32].

وفي مقدمة الجزء الأول من «العهود اليونانية» المعنون بـ : «عهد الملك لابنه»، يقول الملك مخاطبا ولي عهده: «وقد خلفت لك من تجاربي ما تحسن عائدته عليك وأثره فيك، فليكن نصب عينيك وسمير خلوتك، وتلق به ما جمح منك واستعصت مقادته عليك تجد فيه قوة لك وإلانة له» [33]، كما توضح مقدمة «العهد» الثاني المعنون بـ«عهد الوزير إلى ولده» ظروف ولادة هذا النص وطابعه «التعليمي»؛ ذلك أن وزيرا موهوبا، تقدم به السن، وكان عليه أن يغادر الوزارة، فيشق ذلك على الملك، فيأمر الوزير بصرف الأمر إلى ولده وكتابة «عهد» يكون دليل عمل للوزير الشاب [34].

ويتبين أيضا من خلال نص «عهد الأشتر» حضور هاجس التدبير السياسي؛ إذ كتبه علي بن أبي طالب للأشتر النخعي لما ولاه على مصر وضمنه نصائح تهم «جباية الخراج وجهاد العدو واستصلاح الأهل وعمارة البلاد» [35]. ويتضح الهاجس نفسه في مقدمة «عهد مروان لابنه عبيد الله» من خلال عبارات «التوجيه» و«الإرشاد»... التي تضمنتها [36].

أما «الرسائل السياسية»، سواء منها الديوانية أو الرسمية، أي تلك التي «تتناول الشؤون الحكومية، وتصدر عن الهيئة التي تكل إليها السلطة صياغة ما تريد كتابته» [37]. أو تلك التي يصعب نعتها بالرسمية، إذ لا ينتمي أصحابها إلى «ديوان» السلطة، وغالبا ما تتميز بلهجتها الحادة طلبا لإصلاح خلل ما في شؤون السلطة. فالملاحظ أن كلا النوعين يختص بموضوع ما من موضوعات التدبير السياسي، ويعالجه بهاجس عملي. يتبين ذلك في «رسائل» عبد الحميد الكاتب أو في «رسائل» مولاي إسماعيل إلى ولده المأمون التي يأمره فيها بأن يجعلها «نصيب عينيه» ويستعملها «ذخيرة وحرزا» [38]. كما تنبئ «رسائل» ابن عباد السياسية عن حضور الهاجس نفسه في طلبه «إلغاء مظلمة الترتيب» وحث السلطان على «مراقبة العمال» أو «نصح الوزير»... [39] وكذا «رسائل» اليوسي في «ندب الملوك إلى العدل» أو أجوبته على «أسئلة» محددة يطرحها السلطان... إلخ [40].

إذا كان الطابع «العملي» للكتابة السياسية السلطانية شيئا واضحا إن لم نقل أمرا بدهيا تحتمه طبيعتها نفسها، فإن ما ينبغي الإشارة إليه في المقابل هو النتائج المترتبة على مثل هذا التصور للمجال السياسي. ونحصرها في نقطتين: الأولى تقريرية، والثانية تساؤلية.

أ- تجريبية الفكر وموالاة السلطة

لا يتناول الأدب السلطاني موضوعا ما «في ذاته»، وإنما دائما وأبدا «لذاته»، هكذا لا يهمه من الدولة أو السلطة السياسية البحث في أسسها أو تاريخيتها أو مناقشة «شرعيتها»، بقدر ما يبحث في الوسائل و«التقنيات» التي من شأنها تقويتها والحفاظ على هيبتها. ولا يتضمن طرحه لـ «أخلاقيات السلطة» أي بعد نظري تحليلي لعلاقة هذه بالسياسة، بل يتعلق الأمر عنده بإشارات متفرقة من هنا وهناك لمدى نفع أو ضرر هذا الفعل الأخلاقي أو ذاك بالنسبة للسلطان [41]. وإذا ما تعلق الأمر بموضوع «البيروقراطية» أو الحاشية السلطانية من وزارة وكتابة وغيرهما، فإن ما يشغل باله هو باستمرار شروط «اختيار» صاحب «الوظيفة» وطرق «اختباره» دونما تحليل لدور هذه الفئة السياسي وموقعها من الدولة [42].

ولا يهم هذا الأدب من ذكر «الجيش» سوى عرض «أقسامه» وضرورة تسديد «أرزاقه»... [43] كما لا يهمه من ذكر «الرعية» غير طرح التقنيات السلوكية الواجب على الحاكم الاهتداء بها لاتقاء شرورها وضمان ولائها.. [44] إلخ.

لا تدع مثل هذه التصورات التي أجملنا الحديث عنها مجالا للشك أننا أمام تفكير في السياسة بما هي إجراءات عملية وسلوكية، وليس أبدا بوصفها موضوعا للتأمل أو التحليل النظري [45]. يذيب المؤلف السلطاني كل مسافة بينه وبين الموضوع المدروس. ويغيب عنه كل «سؤال» لتحضر «أجوبة» شتى ينتقيها جاهزة للأخذ من هنا وهناك ليقدمها للسلطان.

ب- مآل النصيحة

إذا كان الكتاب السلطاني يقدم نفسه على أنه «دليل عمل»، فمن حقنا التساؤل عن مدى عمليته، بل حتى قابلية ما يحتويه للتطبيق. هل حدث أن لجأ السلطان فعلا إلى «نصائح» الأديب السلطاني؟ وهل تكون السياسة خاضعة لفعل «إرادي» قد يقوم به من يتولى أمور السلطة وقد لا يفعل؟

بدءًا، يمكن ملاحظة أن مجمل هذه «النصائح» لا تتجاوز إلا لماما حدود «الأخلاق» والنوايا الطيبة من قبيل الحث على «العدل»، والاتصاف بـ«الكرم»، والتحلي بـ«الشجاعة» ولزوم «الحذر» وإغاثة المظلوم.. وهي أخلاقيات، عكس ما يدعيه الأديب السلطاني، قد لا ينجم عن اتباع أغلبها من طرف الحاكم سوى سيره نحو الهلاك والدمار كما يشرح ذلك مفكر الواقعية السياسية ماكيافلي [46] Machiavel، وإذا كانت الحياة السياسية كما لامسها مفكر واقعي آخر هو ابن خلدون، تثبت أن التآليف السلطانية لغو أحاديث واستكثار أقوال، وأن السلطان تحكمه «طبائع العمران» وليس ما تخططه هذه التآليف [47]، فَلِمَ يجهد هؤلاء الأدباء أنفسهم في «علم» ليس وراءه «عمل» بل لم يطلب السلطان بالذات من هذا الفقيه أو ذاك الكاتب تدوين تأليف يكون عونا له، وهو يعي مسبقا أن لا فائدة عملية ترجى منه؟ هل يكون الأمر سخرية من السلطان؟ وهل يكون الفقهاء والكتاب بهذا الحجم من عدم الإدراك ليتوهموا أن السلطان صادق في طلبه؟ ألا تصدق عليهم قولة ابن خلدون التي تنعتهم بـ«الجهل» السياسي؟

ولكن ألا يعدو أن يكون الأمر مجرد «سيناريو» محبوك يوزع الأدوار بين «الناصح والمنصوح»[48] . أسئلة لا ندعي لها أجوبة شافية، ولكن سنحاول تلمس بعض عناصرها من خلال طرح العلاقة بين من يملك «المعرفة» ومن يملك «السلطة». وهو العنصر أو الثابت الثاني في «مقدمات» الآداب السلطانية.

2- الإهداء : العمل مع السلطان

تتضمن جل «مقدمات» الآداب السلطانية عبارات ثناء وولاء يهدي المؤلف من خلالها كتابه إلى رجل السلطة، وغالبا ما يكون «الإهداء» صريحا اسميا، وحتى لو انتقى التصريح المباشر باسم الحاكم المخاطب بالكتاب، فإن «الإهداء»، ومن خلال صيغة «المقدمة» نفسها يظل في حقيقته معنى مستفادا ولو غاب لفظا.

يثير إهداء المؤلف «بضاعته» الثقافية لرجل السلطة العديد من القضايا المتعلقة بطبيعة العلاقة بين من يملك فن الكتابة ومن يملك زمام السلطة : لم الإهداء وما ضرورته؟ أيكون تطبيقا لمقولة «الدين النصيحة» كما يرى الماوردي في مقدمة «نصيحة الملوك»، أو يتستر عن طموح لوجاهة ما، أم يكون الاثنان معا؟ كيف يحذر الأدب السلطاني من «صحبة السلطان» في الآن نفسه الذي نجد مؤلفيه مسرعين للقائه بل متزاحمين أمام بابه؟

في طرحنا لهذا العنصر الثاني «القار»، نشير أولا إلى «الأشكال» التي يتخذها، ثم نناقش «مضمونها» متسائلين عن مدى حقيقته، إن لم نقل مصداقيته.

أ- أشكال «الإهداء» :

يمكن أن نميز انطلاقا من النصوص التي بين أيدينا بين أربع حالات :

أ- أن يبادر المؤلف من تلقاء ذاته بالكتابة لسلطان ما تخصيصا.

ب- أن يأمر السلطان مؤلفا ما بالكتابة له.

ج- أن يهدي المؤلف كتابه إلى كل من آتاه الله سلطانا تعميما.

د- أن يكتب السلطان بنفسه مؤلَّفهُ هديةً لوليٍّ عهده.

في **الحالة الأولى** يبادر «المؤلف» بالكتابة، نصحا للسلطان أو تقربا منه، لا

يهم. هكذا، يوجه المرادي خطابه في «المقدمة» إلى الأمير المرابطي أبي بكر ابن عمر متمنيا له «طول البقاء» [49]. ولما رأى الطرطوشي «الأجل المأمون نظام الدين أبا عبد الله البطائحي وما بسطه من عدل» رغب أن «يخصه» بكتابه «سراج الملوك»[50]، كما «خص» الجاحظ بوضع كتاب «التاج» الأمير الفتح بن خاقان «إذ كان بالحكمة مشغوفا...» [51]. وحين استقر ابن طباطبا بالموصل، وبلغه من عدة جهات «غزارة فضل صاحبها الأعظم» ارتأى «أن يخدم حضرته بتأليف الكتاب ليكون تذكرة له...» [52]. وكان الذي حدا بابن الحداد إلى التأليف فيما اشتهر به «ولي الدولة البدرية» من جميل السيرة وعمل العدل، حتى إذا خلص من تأليف الكتاب-الهدية «حمله خدمة منه لمحروس خزانته العامرة..» [53]. كما يربط الشيزري أيضا بين خصال السلطان صلاح الدين وجمعه لكتابه هدية منه لـ«خزانة» ولي أمره [54].

وفي **الحالة الثانية**، يكون تأليف الكتاب بـ«طلب» من السلطان، هو في حقيقته «أمر» سلطاني يستجيب له المؤلف بكل حماس معبرا عن غير قليل من الاعتزاز لكونه محط سؤال من السلطان نفسه. هكذا يشرح ابن أبي الربيع في مقدمته دواعي تأليف الكتاب بـ«الامتثال» لمن «أوامره مطاعة مجابة» [55]. ويذهب الثعالبي إلى أن «آداب الملوك» يتجاوز كونه هدية مرفوعة إلى الملك «أبي العباس مأمون»، إذ لولا خروج «أمره العالي -زاده الله علوا- بتأليفه..»[56]، لما كان للكتاب وجود. ويتحدث ابن رضوان في مقدمة كتابه عن «مقام الخلافة العلية» و«الإرادة الصادرة عن علو الهمم» قاصدا بذلك السلطان المريني أبا سالم ومشيرا إلى أن تأليف الكاتب لم يكن بمحض إرادته أو من تلقاء ذاته، وإنما هو «تكليف» اختصه به السلطان وحضه عليه، وما كان عليه إلا أن يبادر الأمر الملكي بـ«واجب الامتثال» [57]. وقد يحدث أن يكلف السلطان أكثر من واحد بمهمة التأليف حتى يتسنى له اختيار الأفضل. ففي مقدمة «مقالة في الحكم» لنظام الملك الطوسي (485هـ) نقرأ حكاية تفيد أن السلطان أبو الفتح ملكشاه توجه بخطابه إلى كل العلماء والشخصيات النافذة طالبا منهم النظر في حكمه لإصلاح كل اعوجاج قد يخل بأركان الدولة... وأن يمدوه كتابةً خلاصةَ تأملاتهم... وكانت النتيجة اختيار السلطان لما كتبه نظام الملك

«دليل عمل» له لاكتماله ودقته وإحاطته بكل أمور المملكة [58].

وفي **الحالة الثالثة** يكون «الإهداء» عاما ولكل من آتاه الله سلطانا مثلما هو الحال عند الماوردي الذي يقول «فكتبنا هذا نصيحة للملوك وإظهارا لمحبتهم..» [59]. وعند ابن الأزرق الذي يقدم كتابه إلى كل «أمير صدقت فيه رغبته وظهرت...» [60]، كما تنطبق الحالة نفسها على القلعي في كتابه «تهذيب الرياسة» حيث يتخذ الإهداء [61] صيغة العمومية دون تخصيص بالاسم، كما يتضح ذلك من سياق «مقدمة» الكتاب.

أما **الحالة الرابعة والأخيرة،** فيبدو أنها كانت أمرا نادرا، إذ لا يقوم «مؤلف» ما بإهداء كتابه لصاحب السلطة وإنما يبادر رجل السلطة نفسه بتأليف الكتاب هدية منه لمن سيتولى السلطة بعده. ففي مقدمة وصيته السياسية «واسطة السلوك في سياسة الملوك»، ينص ملك تلمسان أبو حمو موسى الزياني أنه ضمن كتابه «وصايا علمية عملية»، هي عصارة تجربته السياسية ليستفيد منها «ولي عهده ووارث مجده» [62].

مهما كان الشكل الذي يتخذه «الإهداء»، صريحا اسميا، أو عاما مستفادا، فإن العلاقة بين ما يكتبه «المؤلف» وما يرومه «السلطان» تظل قائمة؛ فموضوع الكتاب (التدبير السياسي)، وضمير المخاطب (صاحب السلطة) ومآل الكتاب (خزانة الملك)؛ كلها عناصر ثابتة لا تتغير. وحتى حينما يبادر السلطان بنفسه، فيقوم بمهمة الكتابة، فلا شيء يتغير من محددات هذه العلاقة، فالموضوع يبقى ثابتا، وضمير المخاطب لا يتبدل، ومآل الكتاب المفترض يبقى على الدوام «خزانة السلطان» المقبل.

ب- مصداقية «الإهداء» :

ما هي القيمة التي يمكن أن نضفيها على هذا «الإهداء»، وما أهميته حتى نثيره؟ ألا يكون في حقيقته أمرا «شكليا» تمليه بعض الخصائص المحددة لثقافة ما، وخاصة أنه طبع كل أو جُلّ المؤلفات العربية-الإسلامية؟ ألا ينحصر دوره في رغبة المؤلف إضفاء أهمية ما على كتاب يكون «قارئه» الأول هو

السلطان؟ وألا يحق لنا اعتباره علامة على هدنة أو تصالح بين المعرفة والسلطة بما أنه يفترض «العمل مع السلطان» و«صحبة السلاطين»؟

يبدو أن العلاقة بين المؤلف وكتابه والسلطان ليست خاصة ولا ضرورية بقدر ما هي عامة واعتباطية؛ لنوضح ذلك :[63]

حينما يقوم مفكر سلطاني (س) بإهداء تأليفه (م) إلى حاكم سلطاني (ص)، فإن العلاقة (س–م–ص) لا تكون «فردية» بالتحديد، بما أن ما يتضمنه الكتاب (م) لا يجيب على مشاكل أو قضايا نوعية تخص الحاكم السلطاني (ص) ووحده بالتحديد. ذلك أن استقراء «كتب–هدايا» متعددة، تعايشت مع سلطنات متنوعة في المكان والزمان، توضح أننا أمام مؤلفات قابلة للاستبدال interchangeable وأن ما تتضمنه من نصائح يمكن أن ينطبق على أي حاكم سلطاني.

يكفي أن تغير اسم الملك أو السلطان الذي أهدي له الكتاب، واسم دولته، واحتمالا بعض المعطيات المحلية الخاصة، وتضع مكان ذلك اسم ملك آخر ودولته... حتى يصبح الكتاب قابلا للإهداء إلى الملك الجديد. ومن ثم يكفي أن يغير الأديب السلطاني (س) ولاءَه للحاكم السلطاني (ص)، وهذا كان أمرا شائعا، ليهدي الكتاب نفسه (م) بعد إخضاعه، إن اقتضى الحال، لتغييرات «شكلية» طفيفة، لحاكم سلطاني آخر (ز) وهكذا دواليك... بل يمكن لأي أديب سلطاني أن يستغني عن ذكر كل ما من شأنه أن يحيل على سلطان بعينه ليصبح كتابه بضاعة سلطانية يمكن لأي حاكم استهلاكها. يبدو النص السلطاني، ربما بسبب من «غياب» مؤلفه[64]، مفتوحا أو غفلا مجهول الأب، يمكن لكل السلطنات أن تتبناه وترعاه مهما تنوعت بلاطاتها واختلف سلاطينها. وكما أن كتابا سلطانيا «مفردا» يصلح لـ«جمع» من السلطنات، فإن دولة سلطانية «مفردة» يمكن أن ترعى «جمعا» من المؤلفات السلطانية...

نقطتان أساسيتان يلخصهما لنا استقراء «مقدمات» هذه الكتابات؛ الطابع العملي، أو بالأصح الرؤية النصحية للفكر السلطاني، والعلاقة العضوية التي تجمع «الكاتب» برجل السلطة. وهما معا ما تترجمه بنوع من التفصيل مختلف

المواضيع «الجزئية» المطروحة في المتن السلطاني.

ثالثا: الفهرسة

نحاول في هذا المبحث الأخير أن نبين من خلال استقرائنا لعدد من «فهارس» الأدبيات السياسية السلطانية والمقارنة بين محتوياتها وحدة العناصر أو المحاور التي تكون نسيج النص السياسي السلطاني عامة. غير أنه تجب الإشارة في البدء لبعض الصعوبات التي تعترض مثل هذا الإجراء.

أ- إن جردا أوليا لهذه الفهارس يبرز بشكل واضح مدى تنوعها وتباينها من حيث غنى أو فقر ما تتضمنه من مواد، أو من حيث تقسيماتها وتبويباتها إلى حد قد يقر معه الباحث بصعوبة حصرها وإخضاعها لمعيار تصنيفي واحد. فالعناوين التي تتضمنها هذه الفهارس تبدو أحيانا متناثرة، فاقدة لكل وحدة عضوية، لا تسلسل يحكمها وكما لو أن المؤلف يضع عناوينه كما اتفق، طارحا كل موضوع خطر له بالبال [65]، وهذا لا يمنع من وجود فهارس أخرى تنبئ موادها عن إحكام في التبويب، وتسلسل في التحليل وجهد نظري مسبق في وضع التصميم العام للكتاب [66].

ب- تتمثل الصعوبة الثانية في غياب «الفهرسة» في حد ذاتها، بحيث يقرأ الكتاب من أوله إلى آخره دون عناوين أصلية أو فرعية من شأنها أن تدل القارئ على المحاور الأساسية أو الثانوية للكتاب [67].

ج- يتجلى العائق الثالث في عدم التطابق أحيانا بين عنوان الباب أو الفصل ومحتوياتهما. فقد يكون عنوان فصل ما هو «العدل» ويكون موضوعه المركزي هو «العمران» أو يكون «المال» وهو يتحدث عن «الجند»، كما قد يَجْمَعُ عنوانٌ واحدٌ موضوعين أو أكثر.

د- إذا كان الهدف من البحث في «متن الفهارس» استخراج العناصر «القارة» الأساسية والإشارة إلى «المتغيرة» العارضة، فبأي معيار يحق لنا أن نعتبر هذا العنصر أو ذاك قارا؟ هل يكفي أن يتكرر مرتين أو أربع مرات داخل متن يتكون من أربعين فهرسا، أم يجب أن يشمل كل مكونات المتن لنعتبره كذلك؟

هـ- يتضمن إجراء تناظر بين فهارس مختلفة بغية استنتاج فهرس «نموذجي» تشابه عناصرها أو على الأقل تقاربها بشكل يسمح بتصنيفها في خانات محددة. ولكن، ما العمل حين نعثر على موضوع فريد من نوعه اختص به مؤلف دون غيره؟ هل نقصيه من التصنيف أم ندخله قسرا في نمذجتنا؟

و- وحتى لو سلمنا جدلاً بإمكانية الوصول إلى فهرس موحد ونموذجي ترتد إليه كافة الفهارس المفردة ؛ وماذا بعد! ألا يمكن الجزم بأن العملية كلها شكلية، وأن التطابقات المحصل عليها تبقى ظاهرية، لا فائدة منها وناقصة منهجيا فيما لو افترضنا أن وحدة الموضوع أو تطابق العناوين لا تستتبع بالضرورة مضمونا أو تحليلا موحدا مستنسخا ينطبق على كافة المؤلفين السلطانيين!.

لا تشكل الصعوبات المذكورة مبررا كافيا للتخلي عن فكرة بناء فهرس نموذجي. فتنوع الفهارس بين الإسهاب والإيجاز وفقر المادة وغناها مسألة «كمية» لا تؤثر في نجاعة المعيار المعتمد في التصنيف. وغياب الفهرس أحيانا إنما يقتضي استنتاجه من محتويات الكتاب [68]. وعدم التطابق الذي قد نعثر عليه بين عنوان المادة ومضمونها إنما يجد حله في فهم أولى لطبيعة الكتابة السياسية السلطانية التي من ميزتها تداخل موضوع مع آخر يقترب منه. كمواضيع الجند والمال أو مواضيع العدل والعمران، أما تحديد العناصر «القارة» في الفهارس (وهي ما تهمنا بالأساس) فيستنتج من خلال التواتر الكافي لاعتبارها كذلك، بينما يمكن اعتبار العناوين «الفريدة» المستعصية على التصنيف «عارضة» مما يسمح لنا بإدخالها في خانة «المتغيرات». وأخيرا، يبدو أن القول بمحدودية مثل هذا النهج الشكلي لا يستقيم لأن «الشكل» -وفي هذه الحالة التي نحن بصدها- ينبئ في الحقيقة عن «مضمونه» كما سيأتي بيانه.

لنأخذ إذن «الفهارس» كما يمكن أن يضعها أمامنا «المتن» المختار. ولنقم بترتيب أولي لكل «العناوين» المتكررة والمتشابهة ونضعها في خانة نعطيها عنوانا جديدا أو نحافظ على عنوانها الأصلي. ثم نجمع ما تبقى من «العناوين» المتفردة والمستعصية على التصنيف وندخلها في خانة خاصة بـ«المتغيرات».

من المؤكد أننا سوف نحصل على فهرسة ضخمة. فما العمل؟ هنا يبدأ المشكل الحقيقي المتمثل في «معيار» التصنيف للحصول على الفهرسة النموذجية. ولا داعي للتأكيد على أهمية المعيار [69] في الوصول أو عدم الوصول إلى تصنيف شامل مطابق ينبثق من داخل الكتابة السياسية السلطانية نفسها، ويحافظ على مضامينها دون إسقاطات تبعدنا عن روح هذه الكتابة.

يمكننا أن نقسم مواد الفهارس السلطانية إلى ثلاثة أقسام محورية. يتعلق الأول بأخلاقيات السلطان، ويشمل الثاني الحاشية السلطانية بكل مراتبها، ويتضمن القسم الثالث ما يمكن تسميته بمقومات الملك. وإذا كانت الأقسام الثلاثة المذكورة تشكل «ثوابت» الفكر السياسي السلطاني، فبإمكاننا أن نضيف قسما خاصا نضمنه ما أسميناه بالمتغيرات وهي تلك الموضوعات التي يبدو أنها لا تشكل بالضرورة ثابتا من ثوابت الفكر السياسي السلطاني.

1- أخلاقيات السلطان

من بين 30 بابا التي يتكون منها كتاب «الإشارة» يخصص المرادي أكثر من نصفها لأخلاقيات السلطان، وتشمل مواضيع «الحلم والصبر والكلام والصمت والغضب والرضا والتجبر والخضوع والحزم والتفريط والكتمان والجود والإمساك والشجاعة والجبن والتحبب والمواصلة والحيلة والمكر والتداهي والتغافل»[70]. ومن بين 64 بابا التي يتكون منها «السراج» يخصص الطرطوشي حوالي نصف هذا العدد لموضوع «الخصال السلطانية» من عدل وكرم وحلم وعفو وغضب وسخاء وبخل وصبر وكتمان السر... [71]، ومن بين 25 فصلا من كتاب «الشهب» يتحدث ابن رضوان فيما لا يقل عن عشرة فصول عن موضوعات تهم العدل والحلم والتغافل والجود والسخاء والإمساك... كما يتحدث عن خصال فاسدة يجب على الحاكم السلطاني اجتنابها [72]. ومن جهته يخصص أبو حمو الزياني بابا بأكمله (من أصل أربعة أبواب) لما أسماه «الأوصاف المحمودة التي هي نظام الملك وكماله» وهي الشجاعة والكرم والحلم والعفو، إضافة لذكره صفاتٍ أخرى مثل الحزم والدهاء وحسن التدبير

في ثنايا الأبواب الأخرى من وصيته السياسية [73]. ويتحدث ابن الأزرق بإسهاب في الباب الثاني من الكتاب الثاني عن «الصفات» التي يجب أن يصدر بها «الفعل السلطاني»، وهي لا تقل عن عشرين صفة خلقية [74].

وفي كتابه «آداب الملوك» يتحدث الثعالبي في كل من البابين الخامس والثامن عن «أخلاق الملوك...» وسلوكهم [75]. ولا يخرج الماوردي عن هذا الإطار، إذ يخصص نصف الكتاب لموضوع «أخلاق الملك» يتحدث فيه بإسهاب وتدقيق عن الأخلاق والسجايا والعادات والفضائل والرذائل... [76]. كما تجب الإشارة إلى تخصيصه البابين الرابع والخامس من «نصيحة الملوك» للموضوعات الأخلاقية نفسها[77]. أما كتاب «الجوهر النفيس» لابن الحداد فلا يكاد يتجاوز المحور الأخلاقي في مجمل أبوابه العشرة حيث يتحدث عن «الحلم والأناة والعفو واصطناع المعروف ومكارم الأخلاق والسؤدد والمروءة وحسن الخلق والسخاء والجود...» [78].

تطول بنا الاستشهادات لو حاولنا ذكر ما تضمنته فهارس سلطانية أخرى من أخلاقيات، إذ لا يوجد كتاب في السياسة السلطانية يخلو من ذكر «أخلاقيات السلطان» [79]، وهذا أمر بدهي يتماشى مع طبيعة هذه الكتابة السياسية. غير أن هناك بعض الملاحظات فيما يخص هذا المحور الأولي من محاور الفهارس السلطانية.

أ- إذا كان الأدباء السلطانيون يتفاوتون في ذكر مجمل هذه الأخلاقيات إسهابا وإيجابا، فالمؤكد أنها تشكل النقطة المركزية لكل كتابة سياسية سلطانية.

ب- إن حصر مجمل هذه «الأخلاقيات» داخل محور واحد يساعد على القيام بجرد شامل لمجموع عناصرها وتنظيم هذه العناصر. بل إنه يسمح على الخصوص بالقيام بتصنيفات فرعية محددة كأن نجزئها مثلا إلى أخلاقيات تخص السلوك «الشخصي» للسلطان من مأكل وملبس ومنكح ولهو ومبيت... وأخلاقيات تخص سلوك السلطان مع «حاشيته» وخواصه من اختيار ورقابة

وتغافل... وأخلاقيات ثالثة تخص سلوكه مع «رعيته» من عدل ورفق وحلم وعفو وحذر... ورابعة تخص سلوكه مع «أنداده» السلاطين زمن السلم أو الحرب من دهاء وشجاعة وفراسة... إلخ.

ج- من الواضح أخيرا أن هذه «الأخلاقيات» غير معزولة عن باقي المحاور التي تشملها الكتابة السلطانية مثل «مقومات الملك» و«الحاشية السلطانية» كما تدل على ذلك التصنيفات الجزئية المدرجة في الملاحظة (ب) أعلاه، وكما سيأتي بيانه.

2- الحاشية السلطانية

اخترنا عبارة «الحاشية السلطانية» لشموليتها، فإضافة إلى تضمنها للمراتب أو الخطط السلطانية، دنيوية كانت أو دينية (وهي ما تهمنا بالأساس) فإنها تعني أيضا كل خدام السلطان من أطباء وندماء وأعوان لا مرتبة محددة لهم و«خاصة» القوم الأقرباء إلى البلاط السلطاني ومجالسه.

يتحدث المرادي في فصول متعددة عن «المستشار» و«الأصحاب» و«الكتاب والأعوان والحجاب» و«الحاشية والجند» [80]، كما يذكر ابن رضوان في فصول مستقلة موضوعات «الحجابة» و«الجلساء والنصحاء» و«الخواص والبطانة» و»الوزارة» و«الكتابة» ويخصص فصلا لـ«الخطط الدينية والعملية» يشير فيه إلى مراتب كل من «والي المظالم ووالي الحسبة ووالي الشرطة وصاحب البريد وعامل الزكاة والسفير» [81]. ويكتفي ابن الخطيب في كتابيه حول السياسة بذكر وظيفتي «الوزير» و«العامل» [82]. أما ملك تلمسان أبو حمو الزياني، فقد خص صفحات عديدة لموضوعات «الوزراء والجلساء والكتاب وأصحاب الأشغال والفقهاء والقضاة والأعوان وقواد الجند والعمال وصاحب الشرطة والسفراء» [83] ويخصص الطرطوشي بدوره ما لا يقل عن تسعة فصول يتحدث فيها عن «الوزير» و«الجليس» و«أمراء الجيش» و«الولاة» و«العمال» وكذا لموضوعات أخرى تهم «الاستشارة» و«صحبة السلطان» [84]، ومن جهته يسهب ابن الأزرق في حديثه عن «نصب الوزير» و«الخطط الدينية» وهي الإمامة والتدريس والإفتاء والقضاء والعدالة والحسبة والسكة و«المراتب

السلطانية» وهي «الحجابة والكتابة وديوان العمل والجباية والشرطة»...[85].

وفي كتابه «آداب الملوك» يخصص الثعالبي بابا بأكمله لمواضيع تهم الوزير والعامل والقاضي والطبيب، بل أيضا موضوعات أخرى تخص ندماء الملوك ومطربيهم وغلمانهم[86].. كما يسهب كثيرا نظام الملك الطوسي في حديثه عن خدام الدولة عامة، وعن القاضي والكاتب وصاحب الشرطة والجباة وأمراء الجيش والمكلفين بالاستخبارات...[87]. وفي «نصيحة الملوك» يتحدث الماوردي عن «سياسة الأعوان» من وزراء وقضاة وحكام وأمراء الأجناد وجباة الأموال...[88].

ومرة أخرى، لا داعي للمزيد من الاستشهادات من «فهارس» أخرى[89]. ونكتفي بالإشارة إلى بعض الملاحظات:

أ- كما هو الشأن بالنسبة لمحور «الأخلاقيات» يبدو أن تناول موضوع «الحاشية السلطانية» يتسع أو يضيق من حيث ذكر العناصر المكونة لها حسب المؤلفين وطبيعة السلطنة التي عاصروها وموقعها من «الدورة العمرانية» وهذا ما سبق لابن خلدون أن نبه إليه[90]. كما قد يذكر بعضهم موضوع «الخطط الدينية» وقد يتجاهلها بعضهم الآخر... ومع كل هذه التفاوتات التي نعتبرها «كمية» يبقى من الواضح أن هذا المحور يشكل أحد أهم انشغالات الأدب السياسي السلطاني، بل إنه قد يفرد له كتبا خاصة[91].

ب- يسمح لنا استقصاء هذا المحور، إضافة إلى الحصول على جرد شامل لأعضاء الحاشية السلطانية، بالقيام بتصنيفات جزئية متعددة تساعد على الاقتراب أكثر من طبيعة الفكر والدولة السلطانيين. فقد نميز مثلا بين ما هو «مركزي» وما هو «محلي» في هذه الوظائف، وبين ما هو «دنيوي» وما هو «ديني»، وبين ما هو «مدني» وما هو «عسكري»... إلخ من التصنيفات التي يمكن استنتاجها من خلال الجرد الذي قمنا به.

3- مقومات الملك

عبارة «مقومات الملك» هي استنتاج لاحق أو «بعدي» لمجموعة من

العناصر تلازم الفكر السياسي السلطاني الذي يوليها أهمية قصوى بوصفها أركانا أساسية في قيام السلطنة نفسها. وتشمل في الأساس «الجند» و«المال» و«العمارة» و«الرعية».

نجد مختلف هذه العناصر عند ابن رضوان الذي يتحدث في أبواب مستقلة عن «قواعد الأجناد» و«عطاء الجند» و«بيت المال» و«عمارة الأرض» و«الرفق بالرعية»[93]. كما يخصص أبو حمو صفحات عديدة لموضوعات «حفظ الجيوش» و«أقسام الجند» و«جمع المال والجيش» و«حفظ المال» و«أقسام الرعية» و«مجالس المظالم»[94]. ويعالج الطرطوشي مقوم «المال» في أربعة أبواب وموضوع «الجيش» في بابين، وموضوع «الرعية» في خمسة أبواب[95]. وفي «البدائع» لابن الأزرق نقرأ صفحات عديدة تخص «إعداد الجند» و«حفظ المال» و«تكثير العمارة» و«سياسة الرعية»[96]. وهذا ما يفعله الماوردي الذي يضمن كتابه «تسهيل النظر» موضوعات تخص تدبير «الجند» وتقدير «الأموال» ومظاهر «العمارة» وسياسة «الرعية»..[97].

ودونما استرسال في الاستشهادات، نؤكد استحالة خلو كتاب في السياسة السلطانية من ذكر هذه العناصر الأربعة أو على الأقل ذكر بعضها والتلميح لبعضها الآخر.

يستدعي هذا المحور الثالث الإشارة إلى بعض الملاحظات :

أ- إذا كنا نجد العناصر الأربعة المذكورة (الجيش والمال والرعية والعمارة) حاضرة في الأمثلة التي أدرجناها- فلا يعني ذلك أنها متساوية في درجة اهتمام المؤلف بها. فسلطان تلمسان أبو حمو الزياني مثلا يولي أهمية كبرى لموضوع «الجند» الذي يحتل حوالي نصف الكتاب، ويهمل نوعا ما عنصر «العمارة»[98]. ولا يخص المرادي بفصل مستقل سوى موضوع «الجند»، بينما يدرج باقي العناصر في فقرات متناثرة في كتابه[99]. ويبدو واضحا تميز كل من الماوردي وابن الأزرق في حديثهما عن «العمارة» تدقيقا وإسهابا[100]. كما يبرز اهتمام الطرطوشي بمفهوم «الرعية» وما يرتبط به من «عدل» من خلال العديد من الفصول التي خصها له..

ب- يسمح لنا جرد عناصر «مقومات الملك» باستنتاج أولي يكمن في الأهمية المركزية التي يحظى بها موضوع «الجند»، إذ يبقى هو العنصر الأكثر تواترا. كما أن استقراء هذه العناصر في مجموعها يؤدي بنا إلى القول بوجود تداخلات بينها فـ«الجند» يرتبط مباشرة بـ«المال» وهذا بـ«العمارة» وهذه بـ«الرعية«... [101].

ج- إن التمييز بين «مقومات الملك» و«أخلاقيات السلطان» هو تمييز إجرائي. ذلك أن الحديث عن مقومات الملك «هو في الآن نفسه حديث عن «أخلاقيات» الحاكم السلطاني بمعناها العام، فهو المسؤول الأول عن ترتيب جنده والحفاظ على ماله وتدبير رعيته وإقامة عمارته.

4- متغيرات...

إذا كانت المحاور الثلاثة السابقة : أخلاقيات السلطان والحاشية السلطانية ومقومات الملك، تشكل العناصر الثابتة والقارة- فإن «المتغيرات» هي تلك العناصر العارضة التي لا تحقق التواتر الكافي لنعتبرها «قارة»، ومن ثم لازمة في بناء الفكر السياسي السلطاني. وللتدليل عليها، نسوق مثالين؛ يتعلق الأول بإدراج المؤلف لـ«موضوع» ما يكاد ينفرد به عن باقي المؤلفين، ويتعلق الثاني بالشكل العام الذي قد ينهجه المؤلف في تبويب كتابه ككل.

أ- يكاد ينفرد أبو حمو الزياني، فيما لو استثنينا كتاب «السياسة في تدبير الرياسة» المنسوب لأرسطو، بتخصيصه بابا مستقلا لموضوع «فراسة الملك» التي يعرفها بأنها «قوة نفسانية ربانية يؤيد الله بها النفوس حتى ينقلب لها المعدوم كالمحسوس...»[102]. ومن جهتهما يخصص كل من ابن رضوان وابن الأزرق «ذكر السجون وأحوالها وتفقد أهلها»[103] بحديث مستقل لا نجد له مثيلا عند باقي الأدباء. كما نجد عند الماوردي حديثا متميزا عن مسألة «النقود»[104] وضرورة الاهتمام بها، وهو ما لا نجد له مثيلا عند نظرائه السلطانيين. ومن جهته، يخصص الغزالي في «التبر المسبوك في نصيحة الملوك» بابا بأكمله لموضوع «النساء»[105] وذكر ما فيهن من خير وشر...

ب- يتعلق الشكل الثاني من «المتغيرات» بالبناء العام للكتاب نفسه، إذ يخصص المؤلف السلطاني جزءا أولا لموضوع «السياسات السلطانية» لا

يتجاوز فيه المحاور الثلاثة المذكورة، ليتحول في الجزء الثاني إلى مؤرخ أو بالأحرى إخباري لحوادث ووقائع يعتقد المؤلف أنها تجيب عما سطره من قواعد في الجزء الأول. ومثاله ابن طباطبا الذي يتحدث في قسم أول عن «الأمور السلطانية والسياسات الملوكية» بينما يخصص القسم الثاني لـ«الكلام على دولة دولة» بدءا من «دولة الخلفاء الراشدين» وانتهاء بـ«خلافة المستعصم بالله»، ونظيره القلعي الذي يخص القسم الأول بقضايا تهم «سياسة السلطان»، ليتحول في القسم الثاني للحديث عن «مناقب الخلفاء والوزراء...» بدءا من معاوية بن أبي سفيان إلى خلافة المتوكل...

وفي السياق نفسه يمكن ذكر ابن أبي الربيع الذي يختم كتابه «سلوك المالك» بفصل حول السياسات السلطانية[106]، بينما يخصص الفصول الثلاثة الأولى لموضوعات هي أقرب إلى فلسفة الأخلاق (حيث الأثر اليوناني يبدو واضحا)[107]، منها إلى الموضوعات التقليدية للكتابة السلطانية. بل يمكننا أيضا الإشارة إلى ابن الأزرق الذي ضم لنصوصه السلطانية عشرات النصوص المستخرجة من «مقدمة» ابن خلدون...

ومهما يكن من شأن هذه «المتغيرات»، سواء انفرد المؤلف السلطاني بإدراج موضوع ما دون غيره، أو أضاف لكتابه قسما تاريخيا-إخباريا، فلسفيا-أخلاقيا أو قسما فقهيا-شرعيا... إلخ- فإن «النص السياسي السلطاني» لا تتغير عناصره.. بل يمكن بكل بساطة الاستغناء عن هذه «الزوائد» ليبقى النص السياسي السلطاني كما هو، شكلا ومضمونا.

ومع ذلك، تجب الإشارة هنا إلى أن الأقسام أو المحاور المذكورة ليست بالضرورة موزعة بالتساوي بين مختلف الفهارس«السلطانية». فقد نجد من بينها من يركز على «أخلاقيات» السلطان، ويوجز في ذكر «الحاشية السلطانية»، أو من يتوسع في ذكر «مقومات الملك»، ويوجز في ذكر «الأخلاقيات»، كما قد نجد من بين المؤلفين من يكتفي بذكر محور واحد دون غيره، بل إن التفاوت قد يكون حاصلا بالنسبة للمحور الواحد... وهذه كلها أمور لا تمس في شيء «الفهرسة النموذجية» المقترحة التي هي أولا وقبل كل شيء إعادة بناء للفهارس السلطانية في تعددها، وليس انطلاقا من فهرس واحد بعينه.

وأخيرا قد يعترض معترض ويتساءل: بماذا تفيدنا هذه المحاولة المورفولوجية «الشكلية» التي لا تنفذ إلى أعماق ومضامين الفكر السياسي السلطاني؟

لا ندعي جوابا لسؤال «منهجي» عميق، ولكن يمكن القول بأن أول ميزات هذه المحاولة التي اعتمدت «المناظرة» بين نصوص متعددة هي إدخال نوع من التنظيم على مكونات هذا الفكر، وتبيان بعض أوجه وحدته «النوعية» دون نفي اختلافاته «الكمية». وميزتها الثانية أنها سمحت لنا بتجاوز سطح النص، والنفاذ إليه عبر مظاهره المتعددة التي يتجلى من خلالها، مبرزة لنا، هكذا، أن دراسة «الشكل» هي بمعنى من المعاني دراسة لـ«مضامينه» فاستقصاء «العناوين» أبان لنا وحدة «المدلول» وإن تعددت «الدوال»، واستقراء «المقدمات» أتاح لنا إدراك نوع التصور السياسي الذي يحكم النصوص، ونوعية العلاقة التي تجمع بين الكاتب والقارئ-«السلطان»، كما أن جرد «فهارس» سلطانية متعددة سمح لنا بوضع اليد على القضايا الكبرى التي تشغل بال الكاتب مقدمة لنا صورة عامة عن مكونات الثقافة السياسية السلطانية...

***

(*) انظر في هذا الصدد : « المقدمات » المهمة التي افتتح بها رضوان السيد تحقيقاته للكتب الآتية :
- ابن الحداد (محمد منصور) الجوهر النفيس في سياسة الرئيس، بيروت 1983م.
- المرادي (أبو بكر) الإشارة إلى أدب الإمارة، بيروت 1981م.
- الماوردي (أبو الحسن) تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك، بيروت 1980م.
- الماوردي (أبو الحسن) قوانين الوزارة وسياسة الملك.

انظر أيضا كتاب :
- القاضي (وداد) النظرية السياسية للسلطان أبي حمو الزياني الثاني، مجلة أبحاث الصادرة عن الجامعة الأمريكية بيروت عدد 1987/27م.
- عباس (إحسان) ابن رضوان وكتابه في السياسة. مجلة الفكر العربي عدد 1981/22م. وانظر أيضا مقدمة تحقيقه لعهد أردشير، بيروت 1967م.
- عبد الرحمن بدوي، الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام، القاهرة 1954م.
- كمال عبد اللطيف في تشريح أصول الاستبداد. قراءة في نظام الآداب السلطانية، بيروت 1999م.
- عز الدين العلام، السلطة والسياسة في الأدب السلطاني، الدارالبيضاء 1990م.

1- نستعير هذا المفهوم من فلادمير بروب V. Propp ومعلوم أن «بروب» سعى إلى تحليل مجموعة من الخرافات الشعبية الروسية محاولا رصد «الملامح القارة» التي تجمع بينها. انظر : فلادمير بروب :

مورفولوجية الخرافة. ترجمة وتقديم : إبراهيم الخطيب. الشركة المغربية للناشرين المتحدين. الرباط ١٩٨٦م.

2- انظر مثلا التشخيص الكمي لعينة من الأدب السلطاني عند كمال عبد اللطيف : في تشريح أصول الاستبداد، قراءة في نظام الآداب السلطانية ص 47، دار الطليعة، بيروت 1999م.

3- هل كان الفكر السلطاني المغربي مجرد تكرار رتيب لنظيره المشرقي أم أنه عبر عن «خصوصيات» مغايرة لما عرفه المشرق؟ أسئلة كثيرة تطرح نفسها في هذا الموضوع، ولا نهدف من إثارتها هنا طرح إشكالية كتب حولها الكثير وهي علاقة «المشرق» بـ«المغرب» : هل ظل المغرب مجرد تابع للمشرق وناقل عنه، أم أنه أبدع وأضاف شيئا جديدا؟ ومهما يكن، وفيما يخص موضوعنا نشير إلى أن أغلب الباحثين يرون في المرادي (489 هـ)، مؤلف كتاب «السياسة أو الإشارة في تدبير من أمر» أول من فتح الطريق بالغرب الإسلامي نحو هذا النوع من التأليف، إذ أخذ عنه واقتبس منه كل اللاحقين مثل ابن رضوان (783هـ) وأبي حمو (781هـ) وابن الخطيب (776هـ) وابن الأزرق (896هـ)... غير أنهم يختلفون في تأويل العلاقة بين تأليف المرادي والكتابات السياسية المشرقية. فرضوان السيد مثلا يعتبره بدون أصالة إذا درس «في ضوء مصادره الشرقية» في حين يعتبره، سامي النشار أصيلا ومجددا بل متجاوزاً لهذه المصادر، وأهمها كتابات ابن المقفع (142 هـ). انظر : المرادي: الإشارة إلى أدب الإمارة ص 32. تحقيق ودراسة : رضوان السيد. دار الطليعة، بيروت 1981م. وأيضا المرادي : الإشارة في تدبير الإمارة. ص 36 وما يليها. تحقيق : سامي النشار. دار الثقافة الدار البيضاء 1981م.

4- انظر على سبيل المثال المقدمة التي خص بها إحسان عباس تحقيقه لـ«عهد أردشير»: إحسان عباس: «عهد أردشير» ص 33 وما يليها، دار صادر، بيروت 1967م.

5- انظر على سبيل المثال مضمون رسائل عبد الحميد الكاتب عند : إحسان عباس : «عبد الحميد بن يحيى الكاتب وما تبقى من رسائله ورسائل سالم أبي العلاء»، دار الشروق، عمان 1988م. وأيضا الرسائل السياسية لابن عباد الرندي ضمن «متنوعات» مهداة إلى محمد حجي، دار الغرب الإسلامي 1998م...

6- يبرز عبد الله العروي كيف أن المؤلف نفسه قد يكون فقيها ومؤرخا أدبيا وفيلسوفا في الوقت نفسه، وهذا «لا يمنع المحلل من أن يميز بين واجهتي الشخصية المزدوجة». عبد الله العروي : مفهوم الدولة، ص 105، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء 1981م.

7- هذه هي الخلاصة التي انتهينا إليها في خاتمة بحثنا الأول في هذا الموضوع : عز الدين العلام : السلطة والسياسة في الأدب السلطاني» ص 246، دار أفريقيا الشرق، البيضاء 1990م.

8- يتساءل ف. بروب في دراسته المورفولوجية للخرافات عن أهمية «المتن» وفيما إذا كان «يتعين جمع كل الخرافات الموجودة...» ويجيب أن ذلك ليس ضروريا، وأن الباحث يمكنه الاكتفاء بما لديه عندما يلاحظ أن ما يضيفه من نماذج لا يزوده بأية معلومات جديدة..... ف. بروب. م-س. ص 37.

9- الماوردي : «تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك». تحقيق ودراسة : رضوان السيد. ص 98. دار العلوم العربية. بيروت 1987م.»

10- محمد بن الوليد الطرطوشي : «سراج الملوك». تحقيق : جعفر البياتي ص 52. رياض الرايس. لندن 1990م.

11- أبو حمو موسى الزياني : «واسطة السلوك في سياسة الملوك». (مخطوط) (ظ 5 و6) نستعمل إشارة (و) لنعني بها وجه الورقة و(ظ) لنعني بها ظهرها بما أن المخطوط مرقم حسب أوراقه وليس صفحاته. ونشير هنا إلى أنه يوجد من هذا المخطوط 10 نسخ بالخزانة الحسنية تحت أرقام 836/287/7670/6711/1459/546/1157/1784/2535/1016. ويوجد منه أيضا نسختان بالخزانة الوطنية تحت رقمي 1298 د /645. وتجب الإشارة أيضا إلى أن كتاب أبي حمو لا يزال غير محقق وإن كان قد صدر في طبعة تونسية قديمة سنة 1862م. ولقد اعتمدنا في هذا البحث على نسخة الخزانة الوطنية رقم 1298 د، وعليها نحيل في كل الهوامش.

12- ابن رضوان : الشهب اللامعة في السياسة النافعة. تحقيق علي سامي النشار. ص 52. دار الثقافة 1984.

13- الشيزري : المنهج المسلوك في سياسة الملوك. تحقيق ودراسة علي عبد الله الموسى. ص 159. دار المنار. الزرقاء-الأردن 1987.

14- الثعالبي : آداب الملوك. تحقيق جليل العطية، ص 32، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1990م.

15- ابن الأزرق : بدائع السلك في طبائع الملك، ج1 تحقيق سامي النشار، ص 35، دار الحرية، بغداد 1977م.

16- يصعب في أغلب الحالات وضع حد فاصل بين النور كَرَمْز والنور كاستعارة. ويسبغ على النور معنى إلهيا، إذ يصبح مرادفا للروح كما في حضارات الشرق الأقصى وفي الحضارة الإسلامية وعند المتصوفة، كما يرمز النور عند المسيحيين إلى الحياة والخلاص والسعادة التي يمنحها الله الذي هو نفسه قبس نور. وتنبغي الإشارة هنا إلى أن التقابل بين «النور» و«الظلام» مسألة كونية، نجدها في حضارة الصين القديمة وفي التصورات البوذية كما نجدها في القرآن الكريم. كل من هو جميل وآمن وولود يحيل على النور، كما يحيل الظلام على الشر والشقاء والعقاب والضياع والموت والفتنة.

Voir à ce propos, J. Chevalier, A. Cheerbrant : Dictionnaire des symboles. P. 585/589. Robert Laffont. Paris 1991

17- أبو بكر الطرطوشي، م-س، ص 156.

18- للذهب قيمة كونية، فهو من أغلى المعادن وأكملها، له لمعان النور عند الصينيين، وهو الشمس في الهند، ورمز الاكتمال المطلق عند البوذيين. ويعتبر الذهب بمثابة «نور» يرمز إلى المعرفة، أو الخلود عند البراهمة، كما قد يحيل على «الشمس» بكل رمزيتها لدى الإغريق. وفي إفريقيا الغربية، اعتبر الذهب بمثابة معدن ملوكي لأنه لا يصدأ، ولأنه أساس المعرفة وعرش الحكمة.

Voir J. chevalier, A. Cheerbrand. Op.cit. P. 705/707

19- انظر القصة كاملة في مقدمة «كليلة ودمنة». ابن المقفع : آثار ابن المقفع. ص 3 وما يليها، دار الكتب العلمية 1989م.

20- المرادي، «الإشارة في تدبير الإمارة». تحقيق سامي النشار، ص 56 دار الثقافة؛ الدار البيضاء 1981م.

21- أبو بكر الطرطوشي، م-ى، ص 52.

22- أبو حمو موسى الزياني. م-ى ص 5 و6.

23- ابن رضوان، «الشهب اللامعة في السياسة النافعة». تحقيق سامي النشار، ص 52 دار الثقافة 1984م.

24- ابن الأزرق، م-ى، ص 35.

25- ابن طباطبا، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية. ص 13، دار بيروت، بيروت 1980م. وفي المعنى نفسه يقول مبررا «منافع الكتاب» ص 15 : «وهذا الكتاب يحتاج إليه من يسوس الجمهور، ويدبر الأمور...».

26- القلعي، «تهذيب الرياسة وترتيب السياسة». تحقيق إبراهيم يوسف مصطفى عجو. ص 72، مكتبة المنار الزرقاء، الأردن 1985م.

27- الثعالبي. م-س ص 31.

28- الغزالي، التبر المسبوك في نصيحة الملوك، دراسة وتحقيق محمد أحمد دمج، ص 96، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت 1987م.

29- الماوردي، تسهيل النظر، ص 98.

30- الماوردي، نصيحة الملوك. تحقيق ودراسة : فؤاد عبد المنعم أحمد، ص 44. مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية 1988م.

31- عهد أردشير، م-س، ص 49.

32- م-س، ص 20-21.

33- «عهد الملك لابنه» ضمن كتاب «الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام» تحقيق وتقديم

عبد الرحمن بدوي، ص 5، دار الكتب العصرية 1954م.
34- م-س. ص 42.
35- انظر نص العهد ضمن : «نهج البلاغة» وهو مجموع ما اختاره الشريف أبو الحسن محمد الرضا من كلام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب. شرح محمد عبده. تحقيق عبد العزيز سيد الأهل، دار الأندلس. بيروت 1963م.
36- انظر نص «العهد» وخاصة مقدمته ضمن كتاب : «عبد الحميد بن يحيى الكاتب وما تبقى من رسائله ورسائل سالم أبي العلاء»، دراسة وإعداد إحسان عباس، ص 215 وما يليها، م-س.
37- يمكن الرجوع لمزيد من التفاصيل إلى دراسة حسين نصار: أدب المراسلات في العصر الأموي، مجلة عالم الفكر، المجلد 14، عدد 3، 1983م. ص 31/50.
38- إسماعيل بن الشريف، إلى ولدي المأمون، ص 21، المطبعة الملكية، الرباط 1967م.
39- انظر نص «رسائل ابن عباد»، وتقديم رشيد السلامي ضمن الكتاب الجماعي « متنوعات محمد حجي» ص 399/529. دار الغرب الإسلامي، ط 1. 1998م.
40- «رسائل أبي الحسن بن مسعود اليوسي» جمع وتحقيق ودراسة فاطمة خليل القبلي، الجزء ا، ص 245 وما يليها، دار الثقافة، الدار البيضاء، 1981م.
41- انظر الفصل الثاني المعنون بـ«السلطان« عند عز الدين العلام : «السلطة والسياسة في الأدب السلطاني» ص 55، م -س.
42- انظر الفصل الثاني المعنون بـ«الحاشية السلطانية» م-س، ص 93.
43- انظر الفصل الرابع المعنون بـ«الجند والمال». م-س، ص 125.
44- انظر الفصل الخامس المعنون بـ«العدل والعمران» م-س، ص 161.
45- في هذا المنحى نفسه، لا يرى عزيز العظمة في الأدب السلطاني نظرية جامعة، بل مجرد تقنيات جزئية للسلوك السياسي تعالج موضوعات تخص «سياسة الرعية وتحصين المملكة وإصلاح الأخلاق والسيرة...». انظر حول هذا الموضوع : عزيز العظمة التراث بين السلطان والتاريخ، ص 41 وما يليها، عيون المقالات، الدار البيضاء 1987م. وإذا كان عزيز العظمة، يرجع هذا الطابع العملي إلى هيمنة فكرة الاعتبار أو الاقتداء أو اتخاذ العبرة مما مضى -فإن رضوان السيد يخلص في إحدى دراساته إلى أن مثل هذه النظرة» تركت آثارا سلبية عميقة على شتى مناحي الثقافة العربية الإسلامية، إذ بدت آثار الأقدمين وتقاليدهم الحضارية دائما رائعة ومنفردة وحقيقة بالتقليد والاتباع. وفي المجال السياسي على الخصوص حد ذلك من قدرة المفكرين على الإبداع وتركهم في كثير من الأحيان أسرى فن «نصائح الملوك الفارسي الأصل». رضوان السيد «الأمة والجماعة والسلطة». ص 123، دار اقرأ، بيروت 1984م.
46- يطرح ماكيافيلي في كتابه «الأمير»، تماما مثل ما يفعل الأديب السلطاني، ثنائيات أخلاقية تقابل بين «الفضيلة» و«الرذيلة» : الحب والكراهية، الكرم والبخل، الرأفة والقسوة، الوفاء بالعهد وخيانته. غير أنه لا يقيم أي تعارض بين الفضائل والرذائل، بل يقيم جسرا بينهما، وبدل «الالتزام الأخلاقي» الذي يتحدث عنه الأدب السلطاني يصيغ ماكيافيلي ما أسماه كـ. لوفورد C. Lefort بـ«جدلية الظاهر والباطن» «La dialectique de l'être et du paraître» وقد يحدث أن يقلب ماكيافيلي المعادلة الأخلاقية فيحذر «الأمير» من النتائج السيئة للأخلاق الحميدة. فالكرم قد ينتج عنه إهدار مالية الدولة وإرهاق الشعب بالضرائب للحصول على المال. والرأفة في غير موضعها قد تؤدي إلى نشوب القلاقل داخل الدولة. والوفاء بالعهد دون قيد ولا شرط قد لا ينتج عنه غير «خيانة» مصلحة الدولة. للمزيد من التفاصيل حول هذا الموضوع انظر:

Machiavel : Le Prince. P. 137-149

* C. Lefort : Le Travail de l'uvre. Machiavel, p. 406-413. Gallimard 1972

47- يؤكد ابن خلدون في «المقدمة» عند حديثه عن «سراج الملوك» للطرطوشي اقتراب موضوعه من

موضوعات الأدب السياسي السلطاني. منتقدا له بوصفه «نقلاً وتركيباً شبيهاً» (ص 38/31). وينتقد في مكان آخر من المقدمة مفهوم «النصيحة» التي يرتكز عليها هذا الأدب معتبرا أن «حكم الملك أو السلطان إنما يجري على ما تقتضيه طبيعة العمران وإلا كان بعيدا عن السياسة، فطبيعة العمران في هؤلاء لا تقضي لهم شيئا من ذلك لأن الشورى والحل والعقد لا تكون إلا لصاحب عصبية...»، (ص 177)، للمزيد من التفاصيل الرجوع إلى :

- ابن خلدون، المقدمة، ص 32/31 و144 و177، دار الفكر.
- عز الدين العلام، السلطة والسياسة في الأدب السلطاني. (ص 243/189).

48- يقول عبد الله العروي : «قد يتبادر إلى الذهن أن السلطنة منافية لطوبى الخلافة. من ناحية الواقع اليومي هذا صحيح. لكن من الناحية الفكرية والدعائية فهذا غير صحيح. لا يمتعض السلطان بالضرورة عندما يذكره الفقيه بمحاسن الخلافة، بل يحبذ كلامه مادام يراه يؤكد في الختام أنها، أي الخلافة، تستلزم ثورة خلقية لا يقدر على إذكائها إلا الأنبياء. يقول الفقيه ضمنيا : ليس الحكم السلطاني خلافة، فيجيب السلطان: لقد ذهبت الخلافة مع رجالها. فينفق الجميع» مفهوم الدولة، ص 109/108.

49- المرادي، م-س، ص 53.

50- الطرطوشي، م-س، ص 52.

51- الجاحظ، التاج في أخلاق الملوك. تحقيق فوزي عطوي، ص 13، بيروت 1970م.

52- ابن طباطبا، م-س، ص 8.

53- ابن الحداد، الجوهر النفيس في سياسة الرئيس، تحقيق ودراسة، رضوان السيد، ص 63.

54- الشيزري، م-س، ص 158.

55- ابن أبي الربيع، سلوك المالك في تدبير الممالك، دراسة وتحقيق : ناجي التكريتي، ص 48. عويدات، بيروت 1978م.

56- الثعالبي، م-س، ص 31.

57- ابن رضوان، م-س، ص 52.

58- Nizam Al-Mulk. Traité de gouvernement. Traduit du persan et annoté par Charles Schefer. P. 35/36. Sindbad. Paris 1984.

59- الماوردي، نصيحة الملوك، ص 45.

60- ابن الأزرق، م-س ص، 34.

61- انظر مقدمة الكتاب، ص 73.

62- أبو حمو موسى الزياني م-س (مخطوط)، ط 5 و6. ونشير هنا أيضا إلى وجود مؤلف العباس بن علي (ت 778هـ)، وهو أحد ملوك الدولة الرسولية باليمن، بعنوان «نزهة الظرفاء وتحفة الخلفاء»، وتحقيق نبيلة عبد المنعم داود. دار الكتاب. بيروت 1985م.

63- يشبه النص السلطاني ما يسميه عبد الفتاح كيليطو بـ«القصيدة المتعددة الأزواج». فإذا كان من حيل الشاعر ومكره ودهائه «أن يستعمل القصيدة نفسها لمدح عدة أمراء» فنفس النص السلطاني يمكن أن يوجه إلى «عدة سلاطين»، ويكفي الأديب السلطاني أن يلجأ لما لجأ إليه الشاعر، أي «أن يدخل بعض التحويرات الطفيفة على ثوب قصيدته في حالة ما إذا كانت تلك القصيدة تنطوي على ما من شأنه (كالاسم) أن يكون في علاقة مباشرة مع الأمير الذي رفض الشاعر أن يسلمه الثوب، بل إنه بإمكانه أن يتجنب مسبقا ذكر كل صفة من شأنها أن تذكر بأمير بعينه مما يعفيه، فيما بعد، من إدخال أي تحوير على القصيدة، حينئذ ستكون القصيدة مقطوعة على مقادير جميع الأجسام، لا على جسم بعينه». تماما مثل «الشاعر»، لا يثني الأديب السلطاني...«على هذا الخليفة بعينه وإنما يمدح الخليفة، لا يمدح هذا الوزير بعينه وإنما يمدح الوزير...». انظر : عبد الفتاح كيليطو، الكتابة والتناسخ مفهوم المؤلف في الثقافة العربية، ترجمة عبد السلام بنعبد العالي، ص 37/33، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء 1985م.

64- انظر في الموضوع دراستنا : الأدب السياسي السلطاني بين المؤلف والنوع. ضمن كتاب جماعي بعنوان أبحاث في تاريخ الفكر السياسي المغربي، منشورات كلية الحقوق الرباط 2000م.
65- مثال «عين الأدب والسياسة» لابن هذيل.
66- من أهم الأمثلة على ذلك «تسهيل النظر...» للماوردي.
67- انظر على سبيل المثال: الحميدي: «الذهب المسبوك في وعظ الملوك»، تحقيق : أبو عبد الرحمن ابن عقيل الظاهري وعبد الحليم عريس، دار عالم الكتب، الرياض، 1982م.
68- لا ننسى أنه قد يلجأ محقق ما لوضع فهرس تفضيلي للكتاب موضوع تحقيقه.
69- يؤكد «بروب» كثيرا على أهمية «التصنيف»، ويقول : «التصنيف الصائب هو إحدى الخطوات الأولى في الوصف العلمي، كما أن دقة الدراسة اللاحقة رهينة بدقة التصنيف، لكن مع أن التصنيف له مكانه في أساس كل دراسة، فإنه هو ذاته يجب أن يكون نتيجة فحص تمهيدي معمق. غير أن العكس هو بالضبط ما تلاحظ، فمعظم الباحثين يبدأون بالتصنيف مدخلين إياه في المتن من الخارج بينما كان عليهم أن يستنبطوه منه» مورفولوجية الخرافة. م-س، ص 21.
70- المرادي، م-س، الأبواب : 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 27, 28, 29.
71- الطرطوشي، م-س، الأبواب: 10, 11, 12, 13, 14, 15, 19, 20, 26, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 55,...
72- ابن رضوان، م-س، الأبواب : 3, 4, 9, 13, 16, 17, 24, ...
73- أبو حمو الزياني، م-س، الباب الثالث، وانظر أيضا الورقة رقم 39 وما يليها، والورقة رقم 80 وما يليها.
74- ابن الأزرق، م-س، من ص 419 إلى ص 557، جزء 1.
75- يخصص الثعالبي الباب الخامس لـ«أخلاق الملوك.. ويتحدث فيه عن موضوعات العفو، والهمة، وكتمان السر، والغضب، والجود ص 87-124، ويخصص الباب الثامن لموضوعات من بينها ما يتعلق بالسلوك «الشخصي» للملك في مطعمه وشرابه ومع أبنائه، ومبيته، ولباسه.. الخ، ص 191-226، م-س.
76- الماوردي، تسهيل النظر، ص 99-193.
77- الماوردي، نصيحة الملوك، ص 111-208.
78- ابن الحداد، من الباب 3 إلى الباب 8، إضافة إلى الباب 10.
79- لا نريد أن نثقل النص بالاستشهادات، ويمكن الرجوع إلى الجاحظ في كتاب «التاج في أخلاق الملوك» حيث يتحدث عن «عفو» الملوك وإنعامهم وغضبهم ولهوهم ودهائهم... إلخ. أو ابن أبي الربيع في «سلوك المالك» ص 144 وما يليها...، أو الشيزري في «المنهج المسلوك» الذي يخصص الباب الخامس، ص 241-357، لـ«معرفة الأوصاف الكريمة وفضائلها وحث الملك عليها» والباب السادس، ص 358-463، لـ«معرفة الأوصاف الدميمة والمنهى عنها» أو القلعي في «تهذيب الرياسة» الذي يتحدث عما «يجب أن يتصف به الملك من الطرائق الجميلة» ص 119 وعن العفو ص ..201. إلخ.
80- المرادي، الأبواب : 3, 6, 7, 10.
81- ابن رضوان، الأبواب : 6, 8, 10, 11, 19.
82- ابن الخطيب، ص 125، ص 128، م-س.
83- انظر القسم الأول والثاني من القاعدة الثانية من الباب الثاني لـ«واسطة السلوك» م-س.
84- الطرطوشي : الأبواب : 24, 25, 44, 52, 53, 54.
85- انظر الباب الأول من الكتاب الثاني (ج ١).
86- الثعالبي، الباب ٦، م-س.
87- Nizam Al-Mulk. Traité de gouvernement. Chapitres (4, 6, 7, 9, 10, 13, 21) Sindbad. Paris 1984
88- الماوردي، تسهيل النظر، ص 243/231.
89- يكفي أن تتصفح فهارس الأدبيات السلطانية لنستنتج مدى لزوم موضوع «الحاشية السلطانية» لكل كتابة سياسية سلطانية.
90- ابن خلدون، م-س، ص 189-194.

91- نشير هنا على سبيل المثال إلى العديد من الكتابات التي تختص بموضوع «الوزارة» أو «الكتابة» أو «الجند والحرب» تحديدا.

92- ابن رضوان، الأبواب: 12, 15, 18, 21, 23.

93- أبو حمو الزياني، الفصل 23 من الباب ا، القسم 3 من قاعدة السياسة.

94- الطرطوشي، الأبواب: 47, 48, 49, 50, 46, 61, 38, 40, 41, 42.

95- ابن الأزرق، الأركان 3 و4 و5 من الكتاب الثاني، ج ا والباب ا من الكتاب الثالث، ج اا.

96- الماوردي، تسهيل النظر، ص 207-223.

97- قد يكون هذا الأمر راجعا للطابع «المحارب» لدولة بني عبد الوادي على عهد السلطان أبي حمو موسى الزياني. انظر وداد القاضي «النظرية السياسية للسلطان أبي حمو الزياني الثاني». مجلة أبحاث كلية الآداب والعلوم. الجامعة الأمريكية. بيروت. ع 27. 1878-1979م.

98- قد يكون هذا الأمر راجعا فيما لو استعنا بـ«مقدمة» ابن خلدون إلى كون المرادي عاصر بداية الدعوة للدولة المرابطية.

99- يبقى حديث الماوردي عن «عمارة البلدان»، متميزا عن غيره من الأدباء السلطانيين، إذ يتجاوز فيه «النقل» واستكثار الأقوال والاستشهادات، ويطرح بتدقيق الفارق بين «الأمصار» و«المزارع» مبرزا خصائص كل منها، وشروطهما. «التسهيل» (ص 207-213).

100- حول هذا الارتباط بين عناصر مقومات الملك، يمكن الرجوع إلى : عز الدين العلام : السلطة والسياسة في الأدب السلطاني، ص 129 وما يليها... ص 163 وما يليها.

101- انظر الباب الرابع من «واسطة الملوك...».

102- ابن رضوان، الشهب اللامعة، الباب 21، ابن الأزرق : بدائع السلك، ص 168 وما يليها، ج ا.

103- الماوردي، تسهيل النظر، ص 275-278.

104- الغزالي، الباب 7، م-س.

105- ابن الربيع ، الفصل 4، م-س.

106- انظر بهذا الصدد، المقدمة، تحقيق ناجي التكريتي لكتاب ابن أبي الربيع، م-س.





الخطاب التاريخي العربي المعاصر
المؤرخون العرب والأحداث الكبرى

مهند مبيضين(◆)

التاريخ وخطابه

يرى طريف الخالدي أنّ المؤرخين يُفيدوننا علماً بواحدة من طريقتين متباينتين كل التباين، إمّا بما قد يخبروننا به عن الماضي، وإما بما يخبروننا به عن التفكير في الماضي[1]. والتاريخ بلغة ابن خلدون يكره الفراغ[2]، وإدراك الماضي يؤدي إلى الحكم فيه برأي قسطنطين زريق، وهو حسب الشاعر الألماني شيلر«تاريخ العالم محكمة العالم»[3].

وعند دراسة خطاب التاريخ، فإن السؤال هو هل يمكن إرجاع خطاب التاريخ إلى وقائع التاريخ؟ حسبما يرى علي أومليل[4]، أم أن ثمة انفصالاً تكشفه قوانين الأحداث وأسبابها. ثم ما مدى علاقة ذلك في حاضرنا؟.

لقد حاول أصحاب النظريات ودارسو التاريخ دائماً تكريم علم التاريخ، بتقديم أدلة ترتقي بطموحهم إلى ضرورة الاعتراف بالتاريخ كعلم منضبط بأشياء من العقل[5]، وكان أستاذ التاريخ الفرنسي ماروا قد تساءل عن السلوك الصائب للعقل في مزاولته التاريخية[6]، وظهر أنّ الأزمة التي كان يعانيها التاريخ ليست في أدلة الحقائق المقدمة، بل في انتكاس الثقة في التاريخ، وهو ما جاء

◆ باحث وأكاديمي من الأردن .

تعبيراً عن الأزمة الحقيقية في الممارسة التاريخية[7].

إن ممارسة التاريخ كفعلِ تدوين تعيد إلى الأذهان السؤال ليس عن مدى اتصال أو التصاق التاريخ بخطابه، بل بمدى انفصال التاريخ عن المؤرخ؟

هذا المقام ليس لدراسة الصناعة التاريخية أو العلاقة مع التاريخ، التي أفاض بها قسطنطين زريق بحثاً، حين وضع مؤلفه «نحن والتاريخ»، بل إن التوقف عند التاريخ وخطابه وأحداثه الكبرى، هو محاولة من أجل إحداث ما يمكن تسميته «بالمثاقفة التاريخية» في سبيل الوقوف عند مقولات منها «أن التاريخ هو تدخل من حاضر المؤرخ لا يمكن تجنبه»[8].

وهذا الحاضر مقصودٌ فيه من الأحداث التي قد تقع تحت فعل التدوين، وهي أحداث تتفاوت في حجم تقديرها من مؤرخ إلى آخر، وتدل كيفية التفاعل معها وتفسير حدوثها على نموذج ذلك العقل التاريخي المتعامل معها، وهذا بالطبع لا يعني ضرورة الكشفِ عن «اللِماذا» المفسرة لحدوث تلك الأحداث، فهذه فكرةٌ استبعدها فلاسفةُ التاريخ، الذين رأوا فيما يكتبه أي مؤرخ، ما هو إلا توطئات خلاصية، فالتاريخ لا يعطينا بحسب تلك الرؤى إلا «الكيف» مانعاً عنا «اللماذا»[9].

الأحداثُ الكبرى تاريخيا في غالبها ذات طبيعة سياسية، مرتبطة بقوة سياسية تقف وراءها، أو في ظاهرةٍ طبيعيةٍ تنتج عنها. والمؤرخون حسب رأي «ماركس» يسجلون فقط الوقائع الكبرى، (هناك استثناءات في التاريخ العربي منها الاهتمام بالتراجم واليوميات) من أحداث سياسية وحروب دينية ونزاعات وكوارث[10]. وهم يشاطرون رغماً عنهم أوهام الحقبة التي يؤرخون لها، ولهذا فإننا نجد أن ثمة انتقاداً موجهاً للتأليف التاريخي السياسي، وهذا النقد يدعو إلى تأسيس تاريخ أعمق، يدرس الأسباب الحقيقة للأحداث ويعللها، ومن ثم يتقرب من روح الوقائع أو «روح التاريخ» حسب رأي «هيجل»[11].

أما خطابُ التاريخِ فهو البديل عن التوجيه والإرشاد المباشَرين، إلى الاتّعاظ بحوادث التاريخ ومساره واستعادة نماذج بطولاته ومفاخره، فالحاضر

حَلـه في الماضي، والمدينة الفاضلة كانت في عصر النبوة والخلافة، الحاضر -حسبما يرى المشتغلون بتاريخ الأفكار- دعاء وابتهال لانفراج الأزمة وتخفيف الكرب، وقد يكون الخطاب التاريخي وضعيا مهمته الإخبارُ، فالخبرُ أحد مصادر المعرفة التاريخية التي تولد منها[12] .

مشاهدُ أوليةٌ كبرى

شهد التاريخُ العربي الإسلامي أحداثاً كبرى كثيرة وَقَفَ أمامها المؤرخون العرب[13]، لم يكن أولها انقسام المسلمين بعد وفاة الرسول الكريم، واختلافهم فيما بعد في أكثر من حادثة، وليس آخرها سقوط أو احتلال مدينة بغداد وزوال نظام الحكم فيها على أيدي قوات غازية أجنبية.

والذات العربية حين تعاود النظر تجد أن القرن العشرين حتى أيامنا هذه، شهد أكبر التحولات وأعمقها، والذي لا ريب فيه أن مثل هذه التحولات الواقعة أمام أبصارنا بل الفاعلة فينا، لا بد أن تفرض على الذات العربية أخطر التحديات وفي جميع المجالات.

وإزاء هذه الأحداث التي كان منها احتلال القدس عام 492 هـ/1098م، ثم سقوط بغداد سنة 656هـ / 1258م ثم أفول الحكم العربي في الأندلس سنة 898هـ / 1492م وبعد ذلك تعرض العالم الإسلامي للغزو الغربي المباشر، ثم كانت حملة نابليون أول علائم المرحلة الجديدة في تاريخ المنطقة سنة 1798م / 1213هـ ثم تمزيق العالم العربي حديثاً والقضاء على وحدته وزرع كيان غريب في محيطه سنة 1368 هـ / 1948م وما ترتب على ذلك من نتائج، فإن العقل التاريخي العربي كان حاضراً بتفاوت ملحوظ.

ولعل هذا ما يُعيد البحث عن جدوى التاريخ وسؤال المعنى والخطاب الذي يصدر عنه، بعد أن أُطلقت الدعوات لاحترام ذلك العلم، وكان منها رسالة السخاوي المدونة «الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ»[14] .

وليس آخرها تلك الشكوى التي كان يبثها مؤرخ معاصر لحملة نابليون بونابرت على مصر والشام، وهو عبد الرحمن الجبرتي حين قال: «لم تزل الأمم

الماضية من حين أوجد الله هذا النوع تعتني بتدوينه سلفاً عن سلف وخلفاً بعد خلف، إلى أن نبذه أهل عصرنا وأغفلوه وتركوه وأهملوه وعدّوه من شغل البطالين وأساطير الأولين»[15].

تلك الشكوى تجد من يؤيدها اليوم وسط المؤرخين العرب، فـ «بيار الجميِّل» يحمل على المؤرخين العرب ممارستهم لفعل التأريخ، حيث يجد أنهم في غالبيتهم العظمى لم يخرجوا عن الوصف والسرد من مراجع عادية، ونقل الأحداث من كتب ومصادر دون أي معالجات، ويرى الجميل أن ثمةَ مناهج متطورةً في العلوم التاريخية تجهلها أقسام التاريخ ويعلن أنه لا يوجد اليوم لا محقبون للتاريخ ولا فلاسفة تاريخ.

ويرى أن ثمةَ فرقاً بين من يكتب التاريخ ومن يؤرخ الماضي، وأن ثمة فرقاً بين مَّنْ يُدَوِّنُ الأحداث ويركِّب الوقائع وبين مَنْ يُحَلِّل التاريخ. وهناك فرق بين من يتشرنق في إطار الماضي ويعيش في طياته ويأمل بأن يجد العدد الغفير من المؤرخين العرب المعاصرين وسيلة أخرى للعيش والتكسب غير التي يكتبون بها التاريخ»[16].

لقد تعامل العقل العربي مع ما أشير إليه نماذج معاصرة، وتباين هذا التعامل بشكل واضح من حدثٍ لآخر فجاء خطاب التاريخ ملتبساً ومأزوماً من حيث غاياته ومقاصده، بعيداً عن الحياد والتعليل مما ساعد على إيجادِ وعيٍ تاريخيٍ، ومعرفةٍ تاريخية أقلَّ ما توصفُ به أنها جاءت أحياناً في الماضي البعيد غير مستوعبة.

أولى تلكَ الأحداث هو احتلالُ القدس عام 492هـ/1098م، والشاهد على ذلك الحدث مؤرخ عربي هو أبو الحسن علي الشيباني المعروف بابن الأثير (ت 630هـ /1232م) فقد جاء على ذكر أحداث احتلال الفرنج للقدس كحدث عارض في أحداث تلك السنة، ذاكراً حصار المدينة الذي استمر نيفاً وأربعين يوماً وذاكراً سلوك الغزاة بما فيه من تقتيل ودمار فذكر أنهم «قتلوا ما يزيد على سبعين ألفاً من المسلمين».

أغرقَ ابنُ الأثير في وصف مشاهد النهب للخيرات والثروات في نصه، وذهب للقول: «وأخذ الفرنج من عند الفجر، نيفاً وأربعين منديلاً من الفضة، وزن كل منديل ثلاثة آلاف وستمائة درهم وأخذوا تنوراً من فضة وزنه أربعون رطلاً بالشامي، وأخذوا من القناديل الصغار مائة وخمسين نقرة، ومن الذهب نيفاً وعشرين قنديلاً وغنموا منه ما لا يقع بإحصاء... وورد المستنفرون من الشام إلى بغداد فأوردوا في الديوان كلاماً أبكى العيون وأوجع العيون واستغاثوا وبكوا وأبكوا وذكروا ما دهم المسلمين فتمكن الإفرنج من البلاد..»[17].

أما المؤرخ ابن الجوزي في كتابه المنتظم فيقول: «وذهب الناس على وجوههم هاربين من الشام إلى العراق مستغيثين إلى الخليفة والسلطان فلما سمع الناس ببغداد هذا الأمر الفظيع هالهم وتباكوا وقد نظم أبو سعد الهروي كلاماً قرئ في الديوان وعلى المنابر فارتفع بكاء الناس وندب الخليفة الفقهاء إلى الخروج إلى البلاد ليحرضوا الملوك على الجهاد فما خرج إلا ابن عقيل وواحد من أعيان الفقهاء فساروا في الناس فلم يفد ذلك شيئاً فإنا لله وإنا إليه راجعون»[18]. ولا يضيف ابن خلدون الذي قدم نفسه على أنه صاحب نهج جديد في الكتابة التاريخية عن هذا الحد، فلم يزد شيئاً على تلك الأوصاف التي قدمها سابقوه. ولم يخرج التعامل مع هذا الحدث تاريخياً عن هذه الصورة الوصفية[19].

في سنة 656هـ/1258م، وقف المشهد التاريخي العربي أمام واقعة تاريخية كبرى، مثلها اجتياح المغول لمدينة بغداد، ويعبر المؤرخ ابن كثير عن ذلك بالقول: إنه أحجم عن كتابة الحدث مدة تزيد على ستة أشهر ويقول: «واستهلت هذه السنة وجنود التتار قد نازلت بغداد صحبة الأميرين اللذين على مقدمة عساكر سلطان التتار، هولاكو خان، وجاءت إليهم إمدادات صاحب الموصل يساعدونهم على البغاددة وبميرته وهداياه وتحفه وكل ذلك خوفاً على نفسه – صاحب الموصل – من التتار ومصانعة لهم قبحهم الله ... وأحاط التتار بدار الخلافة يرشقونها بالنبال حتى أصيبت جارية الخليفة التي كانت ترقص بين يديه فانزعج الخليفة من ذلك ...»[20].

لم يعالج المؤرخون العرب والمسلمون التاريخ العربي الإسلامي وتلك الحادثة بتعليل الأسباب، بقدر ما كانوا يمارسون فعل الإدانة وتوجيه اللوم لارتكاب نوع من الخيانة التي أسفرت عن مآلات خطيرة. يقول ابن كثير مديناً سلوك الوزير العباسي ابن العلقمي: «وذلك كله من آراء الوزير الرافضي وذلك أنه كان في السنة الماضية 655هـ/1257م بين أهل السنة والرافضة حرب عظيمة نهبت نهباً الكرخ ومحلة الرافضة .. فاشتد حنقه على ذلك فكان هذا مما أهاجه .. على أن ما وقع من الأمر الفظيع الذي لم يؤرخ أبشع منه منذ بنيت بغداد إلى هذه الأزمان ..»[21].

حين اتجهت قوات التحالف الغربي من جنوب العراق سيراً نحو بغداد أعيد استدعاء هذه الواقعة التاريخية فظهر في الخطاب التاريخي المعاصر أنه ثمة أحفاد لابن العلقمي حتى اليوم وهذا إسقاط تاريخي واضح.

يقدم المؤرخ محمد بن علي بن طباطبا الشهير بابن الطقطقا الذي عاصر أحداث الغزو المغولي، صورة مخالفة لطبيعة الدور الذي لعبه ابن العلقمي ويظهر المسؤولية في النتيجة التي آلت إليها الأمور بقوله: والمستعصم هو آخر خلفاء الدولة العباسية، ولم يجد في أيامه شيء يؤثر سوى نهب الكرخ وبئس الأثر ذلك ... وفي أواخر أيامه قويت الأراجيف بوصول عسكر المغول صحبة السلطان هولاكو، فلم يحرك ذلك منه عزماً ولا أحدث عنده همّاً، وكان كلما سمع عن السلطان هولاكو من الاحتياط والاستعداد شيء ظهر من الخليفة نقيضه من التفريط والإهمال .. وكان وزيره ابن العلقمي يكاتبه بالتحذير والتنبيه ويشير عليه بالتيقظ والاستعداد وهو لا يـزداد إلا نفولاً، وكان خواصه يوهمونه أنه ليس في هذا كبير خطر ولا هناك محذور وأن الـوزير إنما يعظـم هذا لينفق سوقه ولتبرز إليه الأموال لينجد العساكر فيقتطع منها لنفسه ... وما زالت غفلة الخليفة تنتمي ويقظة الجانب الآخر تتضاعف ..»[22].

في أثناء الزحف التحالفي على بغداد ثارت عاصفة من الرمال، وحينها جرى تذكر رواية ابن الطقطقا: «وفي يوم الخميس رابع محرم سنة 656هـ ثارت غبرة عظيمة شرقي بغداد على درب بعقوبا بحيث عمت البلد فانزعج الناس من

ذلك فانكشفت الغبرة عن عساكر السلطان وخيوله وقد أحاط ببغداد من جميع جهاتها[23].

وإعادة رواية ابن الطقطقا حول الموقف من الغازي السؤال عن مدى شرعية الموقف الذي اُتخِذَ حيال المقاومة أو عدمها لاحتلال بغداد إذ روى ما يلي: «ولما فتح السلطان هولاكو بغداد سنة ست وخمسين وستمائة أمر أن يُستفتى العلماء أيهما أفضل: السلطان الكافر العادل أم السلطان المسلم الجائر؟ ثم جمع العلماء بالمستنصرية لذلك فلما وقفوا على الفُتيا أحجموا عن الجواب وكان رضي الدين علي بن طاؤوس حاضراً هذا المجلس وكان مقدماً محترماً فلما رأى إحجامهم تناول الفُتيا ووضع خطة بتفضيلِ العادلِ الكافر على المسلمِ الجائرِ فوضع الناس خطوطهم بعده»[24].

لحظة الانبهار

في عام 1213هـ/1798م كان المشهد التاريخي العربي يواجه حدثاً مشابهاً لما كان حدث عام 656هـ/ 1258م وما دار بعد ذلك بنحو مرتين عام 2003م. كانت الجيوش قد اندفعت عبر البحر ودخلت الإسكندرية ثم أقامت حكومة أجنبية في القاهرة وامتدت نحو بلاد الشام بحجة تحريرها من استبداد سلاطين الأتراك وإعادة الهيبة للإسلام.

يعتبر الخطاب التاريخي عن الحادثة بأكثر من وجه، فسنة قدوم نابليون عند المؤرخ المعاصر عبد الرحمن الجبرتي هي «أول سِني الملاحم العظيمة، والحوادث الجسيمة والوقائع النازلة والنوازل الهائلة»[25]. وقد جرى تدوين أحداثها لدى المؤرخين العرب بصور مختلفة[26] أظهرت أن الخطاب التاريخي عشية الانبهار بقدوم نابليون كان ملتبساً في مدى استيعابه للواقعة وفي تعليلها ووصفها[27].

لقد وضع قدوم نابليون بونابرت المؤرخ العربي في العصر الحديث في حدٍّ فاصل بين موروث الدولة السلطانية والتاريخ العالمي، وإذا كان الجبرتي قد سجل بذاكرته المختزنة الشديدة الملاحظة وذات الوعي السياسي موقف

العصبيات المحلية تجاه السياسات الحاكمة والقوى المحلية في المجتمع القاهري- فإن النص المقارن لدى مؤرخي إقليم «عربستان بلاد الشام» حسب مصطلحات ذلك العصر يُساعد أيضاً في فهم طبيعة المنافسات بين القوى المحلية المتحكمة في إقليم الشام ومنها: (الشهابيون في جبل لبنان، أبناء ظاهر العمر في فلسطين، وأحمد باشا الجزار في دمشق وعكا)[28].

لقد أدى الغزو الخارجي أو الاحتلال فعلاً مؤخراً لسؤال وخز في التدوين التاريخ العربي على مدار عصوره، وجاءت أحداث السنوات التي سبقت منتصف القرن العشرين وما تلاها من أحداث مهمة كان على رأسها سنة «النكبة 1948م» لتكون مجالاً للفحص والسؤال حول شكل الخطاب التاريخي ومضمون الأزمنة الحديثة. قيل: إن سنة النكبة هي السؤال الماثل في الخطاب العربي بعامة والتاريخي بخاصة. ولكن ذلك السؤال لم يواجه بإجابات واضحة.

طوال القرن العشرين، وقبل ذلك بكثير، كانت كل واقعة هزيمة صغرت أم كبرت تُعْزَى إلى الخيانة، وكان العقل الثقافي والفعل التاريخي هما الأكثر ترويجاً لهذه المقولة المريحة، وظل العقل السياسي العربي والأدبي والقومي والتاريخي مطمئناً إلى هذا المخرج مخرج الخيانة لتبرير الواقع[29].

وظل تفسير نتائج النوازل بالخيانة هو التعبير الأوحد، وذلك مع استثناءات قليلة جدّاً لم يكن هدفها التحليل والكشف عن أسئلة المسؤولية[30].

في القريب من التاريخ العربي المعاصر النكبة وسلب فلسطين، وكذا الحال بالنسبة لبغداد في التاسع من نيسان 2003م، فيما العقل العربي كان آنذاك بين مصدق ومكذب، كانت السقوط بسهولة وبكلفة لا تستحق الذكر، وكان الثمن البشري الذي دفعه الغزاة وما بذله المجاهدون ضد ذلك سواء قبل نصف قرن أو قبل عامين لا يتناسب إطلاقاً مع جسامة اللحظة التاريخية أو النازلة الكبرى. لم يجرِ تعليل أو تحليل لنتائج ما جرى ولم تُثر أسئلة بارزة حول العوامل المؤدية للهزيمة وأسبابها من قبل العقل التاريخي - وربما كان الأدب أفضل -

(راجع مثلاً، الجري إلى الهزيمة لفيصل حوراني) كانت هناك حملة على الخيانة لكن لم يكن هناك أضواء كاشفة.

تجربة النكبة

عُرف قسطنطين زريق باحثاً في التاريخ العربي ومفكراً قومياً، تجلت في نتاجه الفكري الروح العلمية الرصينة والحرص على تحري جوهر القضايا لا ظواهرها. وهو أحد أبرز رواد التفكير النقدي البَنَّاء، ونهجه في النقد يتجه أولاً نحو نقد الذات باعتبار أن ذلك شرطٌ لازم للإصلاح والتقدم، وقد جعل للماضي العربي النصيب الأكبر في اهتمامه إلى جانب اشتغاله بالمستقبل.

يُجَسِّدُ زريق حالة تستحق التوقف عند تفحص الخطاب التاريخي العربي المعاصر،فحب الرجل للماضي العربي واعتكافه على دراسته دراسة عميقة وتحقيق نصوصه، لم يَحُلْ دون دعوته إلى ضرورة تخطي ذاك الماضي، دون أن يؤدي هذا التجاوز إلى نسيانه، فعاش بين دراسة الماضي وهاجس المستقبل شاهداً ومحللاً وناقداً متفاعلاً. وبين الماضي والمستقبل عاصر زريق تجربة الحاضر.

التاريخ عند زريق هو مجال ضرورة ملحة، يراه بقوله: وفي هذا الواقع يُطلّ علينا التاريخ من نوافذ متعددة ... ومادمنا نعود إليه مختارين أو غير مختارين واعين أو غير واعين، وما دمنا نستلهمه ونستوصيه، فمن الخير لنا أن تكون عودتنا أصيلة متبصرة[31].

يرى زريق أن النكبات والنوازل الكبرى وعهودها في التاريخ الإنساني كانت دائماً حافزة إلى التفكر في الماضي، ومثيرة إلى الاهتمام في تفسير الماضي وتعليله. ولعل سنة النكبة 1948م التي مثلت أقسى هزيمة مُنيت بها الأمة العربية في تاريخها الحديث، مثلت سبباً مهمّاً لديه لضرورة أن يأتي على التحليل وبيان الأسباب التي أدت إليها بروح المؤرخ المعلل لا السياسي.

كانت الهزيمة العربية سنة 1948م سبباً لأن تجعل زريق أول المستجيبين لتأريخها فوضع كتابه الشهير «معنى النكبة»[32]، الذي انطلق فيه من موقعه الذي

اختاره، وهو موقع المؤرخ المختص في التاريخ وحسب، ومن ثم يوسع دائرة البحث ويتعمق في التحليل. فكانت نقطة البداية لديه التمعن في التاريخ من حيث هو المحتوى، وفي عملية الاستعادة التي تسعى إلى عرض التاريخ من أجل إحيائه، والحصيلة النهائية هي الثقافة التاريخية[33].

في مجمل كتبه ومقالاته التي تناولها حول النكبة، في كتابه الأول «معنى النكبة» الصادر عام 1948م ثم في المقال الذي سبق النكسة بعام والصادر بعنوان «عِلم النكبة»[34] والذي تطور عقب النكبة لكتاب ثانٍ فحمل عنوانا في «معنى النكبة مجدداً»[35]، عالج الرجل القضية من مختلف زواياها، فكتب عن هول المصائب ومعنى الضياع وأسبابه، وسبل الحد من نتائجه، وطرق الخروج من نَفقِهِ المظلم.

كان هاجس زريق الذي عاصر النكبة منذ قرار التقسيم عام 1947م حين كان سفيراً لبلاده في واشنطن، وحتى بعد قيام النكبة هو تأكيد أهمية ضرورة منع قيام الدولة اليهودية[36]، وعندما أصبح للمحتل دولة وأمراً واقعاً حذر من نتائج ذلك، وبَيَّنَ ما سيترتب على قيام دولته من أخطار وتوقع بعضها[37]، وحاول أن يحدد الإجراءات العاجلة لمعالجة تلك النكبة والحد منها.

وبعد نحو عقدين من النكبة الأولى، طالب - أي بعد النكسة - بضرورة المشاركة الشعبية والتعبئة، وحاول معالجة ضعف الحافز النضالي نتيجة اهتزاز فكرة الوطن والارتباط بالأرض[38].

لقد وضعت أفكار قسطنطين زريق ومعالجاته المؤرخ العربي في حالة جديدة غير تلك التي اعتادها الخطاب التاريخي إبان النكبات والهزائم، وهو ما جعله يُمثل حالة جديدة في الخطاب التاريخ العربي المعاصر.

النموذج القريب

في التاسع من نيسان 2003م دخلت قوات أجنبية مدينة بغداد التي ظلت توصف أنها عاصمة الدولة العربية الثالثة في تاريخ المسلمين بعد وفاة الرسول، وقد ترك ذلك الحدث آثاراً واضحة على المؤرخين العرب الذين تتباين

مواقفهم حول هذا الحدث من حيث التدوين والتعليل.

يعتقد المؤرخ عبد الكريم غرايبه أن ثمة هزيمة حلت، وأن المشكلة في هذه الأزمة التي حدثت ناتجة لأسباب، أولها: إقصاء الزعماء العرب لدور المثقف، وهو يرى أن هذه مشكلة عامة لدى كل الزعماء الذين قادوا حركة التحرر وعَادُوا المثقفين .

واحتلال بغداد في نظر غرايبه كارثة كبرى، لكن الكارثة الأكبر في رأيه هي وجود أشخاص غير أسوياء على رأس السلطة. وهو يرى أن ثمة مشكلة أخرى تضاف إلى تلك تتمثل في دور القوى المعارضة، ويتساءل: هل المعارضة يجب أن تكون عميلة، وهل العمالة هي الوسيلة الوحيدة لمقاومة حكم الفرد؟ وهو يستشهد بأمثلة على ذلك (لوثر، كالفن، لينين) ولكن غرايبة يدعو إلى تمثل الهزيمة ويرى أن من أسباب الفشل العربي عدم قراءتنا لحجم النوازل الكبرى ونسيانها ويتخذ من المثال العربي نموذجاً في ذلك، ففي سنة 1359م هزم الجيش العثماني القوات الصربية في معركة «قوصوه»، ولا يزال الصرب يحتفلون بهذه الهزيمة بعد 500 عام، ذلك لأن وقع الهزيمة على الذات أكبر من وقع النصر[39] .

أما المؤرخ نقولا زيادة فيقول: أنا أتعامل مع حدث التاسع من نيسان المتمثل في سقوط بغداد من موقع المراقبة المتألم كعربي بما آل إليه الأمر ، لكنني وأنا أقبل تهمتك إياي كمؤرخ لا أستطيع أن أرى الأمر من الناحية التاريخية فقط. لأنني لا أملك المعطيات الكافية.

ويرى زيادة أن ثمة دوراً للعوامل الخارجية في ذلك السقوط المدوي، ويقول: «كنت أذكر أمام أصدقائي من المعنيين بالقضية العراقية أن إيران تتدخل في شؤون العراق فلا تسمح له أن يتطور وينحو ولا هي قادرة على امتلاكه، كان كثيرون لا يقبلون رأيي واتهمني أحدهم بأن شعوري القومي العربي يحملني على تصور خطر من جَارٍ تَتْبَعُ الدولة فيه مذهب التشيُّع والنطق بالفارسية. كنت أعرف من تاريخ البلدين منذ أيام آشور وما بعدها أن المنطقة

الجبلية لا يمكنها أن تترك أرض الرافدين الفتية وشأنها ..»[40].

أما المؤرخ العربي عبد العزيز الدوري فيرى الحدث بأسبابه البعيدة عن ذلك، هو تحليل لواقع العراق من الأحداث الكبرى. ودفعه نحو الأزمات دوماً، فقبل الحرب العالمية الأولى حسب قول الدوري كانت صفقة خط حديد برلين - بغداد سبباً في جلب الاحتلال الأجنبي، والآن يعرف الجميع أطماع القوى الغربية في المنطقة الشرقية من العراق ومشاريعها الاقتصادية عبر بحر قزوين.

فالعراق ظل على طريق الهند يمثل المحطة الأهم بالنسبة للعرب وحتى اليوم. إلى جانب هذه الأسباب ثمة عوامل داخلية أثيرت منها الأثنية. ويؤكد الدوري أن الاتجاه إلى تمزيق وحدة العراق لا يمكن له أن ينجح، وأنه ما جرى يمكن أن يشكل حافزا للنهوض في المستقبل.

الحدث التاريخي الذي مر به العراق ويمر اليوم ليس عادياً في نظر الدوري فهو تحدٍّ بأقوى درجاته وما رافق الاحتلال من تدمير ونهب هي دلالة على هوية الغازي المحتل، وفيما يخص أثر ذلك على الخطاب التاريخي يرى الدوري أن مثل هذا الحدث وإن لم يكتب بعد إلا أنه واضح كل الوضوح في أسبابه ومبرراته ومستوى النتائج التي يقود إليها[41].

أما المؤرخ محمد عيسى صالحية، فيرى أن للعامل الاقتصادي دوراً كبيراً في أسباب ما حدث للعراق منذ أيام التتار وحتى اليوم وسقوط بغداد برأيه يجب ألاّ يخرج عن هذا السبب. فالتقارير تشير إلى حاجة الولايات المتحدة خلال العقدين المقبلين جعلتها تتدخل في المنطقة بأبشع الصور وهذا العامل هو من أهم دوافع الاحتلال. وأما العوامل الأخرى فهي عوامل مساعدة وهي تثار باسم مكافحة الإرهاب والحريات.

يقرأ «صالحية» الحدث في سياقه العالمي ويربطه بما جرى في أفغانستان، ويتوقف عند الموقف الإيراني من ذلك، ويستعرض حيطة الأدوار الإقليمية.

يقول صالحية: المؤرخ اليوم قادر على أن يحلل ويعطي رؤيا للأحداث،

ويفسر مآل الواقع في الوقت نفسه يحاول أن يبتعد عن التأويل والزعم.

فهو يرى أن هناك مؤشرات على حدث منذ تاريخ 7/11 /1990م عندما قدم ريتشارد ميرني في جامعة اكسترا تقريره الذي ضمنه أربعة سيناريوهات للتدخل الأمريكي في المنطقة، ثلاثة سقطت، ونجح الآخر «أن يقوم العراق باجتياح الكويت»، وقد أدى ذلك المخطط نتائجه التي أوصلت إلى هذا الواقع العربي الراهن الصعب[42].

أما المؤرخ «علي محافظة» فيرى أن احتلال العراق اليوم هو حلقة من سلسلة طويلة لمحاولات الغرب للسيطرة على المنطقة وذلك لأهميتها الاستراتيجية ولاستقلال خيراتها، وقد بدأ الغرب هذه السلسلة من المحاولات والأحداث منذ مطلع العصور الحديثة فالغزو الأسباني والبرتغالي للمغرب الغربي ثم غزو شواطئ الجزيرة العربية الجنوبية الشرقية- لم يتم إلا بضمان الهيمنة على الطريق المؤدية إلى الهند، ثم جاء الإنجليز والفرنسيون، ومنذ الحرب العالمية الثانية أصبحت أمريكا القائد الأول لتلك المطامع.

وما قيام دولة محتلة في فلسطين وبدعم من الغرب إلا حلقة من حلقات ذلك الصراع. وقد وفرت أحداث «سبتمبر» ذريعة جيدة إلى التدخل في المنطقة .

صحيح أن ثمة أسباباً داخلية على رأسها فشل قيام الدولة العربية النموذج، وبناء مؤسسات حُكْم رشيدة، وغياب المشاركة الشعبية والعجز التضامني، إلا أن كل هذه عوامل لا تعد مباشرة بقدر ما تعد مساندة إذا ما توفر عامل خارجي كما حدث بالنسبة للحالة العراقية.

ويضيف محافظة: «لقد عملت في الفترة الأخيرة على القضية العربية في الوثائق الفرنسية من عام 1944-1965م وهذه الوثائق تتضمن محاضر اجتماعات ومخاطبات مع الرؤساء ووزراء الخارجية، وكلها تدور حول كيفية إضعاف العرب والحيلولة دون الوحدة وحماية إسرائيل»[43]، وفي رأيه فإن هذا كافٍ لاستنتاج ما يحدث اليوم.

أما المؤرخ السعودي عبد الله العثيميين، فيرى في انهيار الحكم السابق في العراق وسقوط بغداد الكبير أنه احتجاج بالتحرير من أجل احتلال أكبر وأفضل الثروات. ويقول العثيميين: «لقد عبرت عن ألَمَي للحدث الذي عايشناه - السقوط- وقد دخل البريطانيون عام 1890م جنوب العراق بحجة تحريره، وبعد زهاء ثمانين عاماً دخلها الأمريكان مع الإنجليز بالحجة نفسها ... ليس من شك أن كارثة حلّتْ وأن الاحتلال الذي حدث لا يقره أي تشريع أو قانون عادل»[44].

أما أستاذ التاريخ الحديث في جامعة القاهرة محمد عفيفي، فهو يرى أن كتابة ما حدث من زاوية تاريخية ليس له إلا أن يربط الأمر بمشروع هيمنة حقيقي لا يزال مستمرّاً ... وأن ممارسة فعل التدوين اليوم لهذا الحدث هي نوع من الواجب التاريخي، لكن لا يمكن مقارنة الحاضر بما كان يمارسه الجبرتي إبان حملة نابليون على مصر فالظروف مختلفة. لقد عاش الجبرتي القصة بأكملها وسَبَرَهَا ، أما نحن فلا يكفينا أن نمارس الندب والتحسر على ما جرى لأم المدن بل يجب أن نتحدث عن المسؤوليات التي أدت إلى ذلك، وأفضت إليه.

ويحدد عفيفي عدة أسس لصياغة خطاب التاريخ تجاهَ حَدَثِ التاسعِ من نيسان 2003م ومن هذه الأسس:

1- ضرورة ربط الحدث بالممهدات والمسوغات التي قادت إليه
2- دراسة النتائج ببعدها الثقافي والاجتماعي
3- بحث الحدث وتاريخه يجب ألا يكون بمعزل عن النظام الدولي وحركيته.
4- كتابة وتدوين ما هو ماثل وراء فعل الاحتلال أو السقوط[45].

ولم يذهب أستاذ التاريخ العربي الحديث في جامعة عين شمس عبدالعظيم رمضان، دون الإدانة لحكم العراق ونظامه السابق ويرى فيه «مَجلبة للضرر أكثر من أي غزو أجنبي، وهو يرى أن الخطاب التاريخي العربي مهتز ومملوء بالتناقضات ومعدوم الحرية من الداخل والخارج، وفي مثل هذا المشهد، فإن الحاجة في رأيه تبدو ماسة للمؤرخ الذي يستطيع أن يحدد ما ينتمي للزيف وما ينتمي للحقيقة»[46].

ويرى أستاذ التاريخ الحديث في جامعة النجاح الوطنية في نابلس نظام عباسي، أن سقوط بغداد يمثل سقوطا للفكر القومي العربي وفكرته بشكل مُدَوٍّ في تاريخنا المعاصر، كما أنه يعبر عن سقوط للخط القيادي الفردي في ذلك الفكر، كما يرى فيه سقوطاً نفسياً لأحلام الأمة التي كان من الممكن لها أن تتبلور إلى حقائق، ويعتبر أن ما جرى هو نتيجة للحكم الفردي، الذي لا يمكن له أن يصمد في الزمن الإمبراطوري الأمريكي الذي يمارس الفردية على طريقته ومن أجل مصالحه، ويعد عباسي ما حدث انتكاسةً كبرى، يجب تدوين أسبابها والاتعاظ منها بشكل يماثل حجمها المهول[47].

خلاصة، شكلانية الخطاب

الخطاب إنجاز في الزمان والمكان، وقد جاء الخطاب التاريخي العربي تجاه ما حدث أبعد ما يكون عن المبالغة في الوصف، والابتهال أو مجرد الندب، واقترب قليلا نحو التعليل والتفسير، لكنه لم يحدد المسؤوليات بدقة، كما أنه اتجه نحو العلمية وممارسة النقد وابتعد عن الخطابية، واستطاع أن يمارس النقد، وبدا قريبا من الواقعية أكثر من الخيال، كما أنه مدرك لأهميته كمطلب من أجل أن نَعِيَ الحاضر والمستقبل، عبر الماضي وصوره.

* * *

1- طريف الخالدي، فكرة التاريخ عند العرب من الكتاب إلى المقدمة، دار النهار، ترجمة حسن زينة، بيروت، 1997م، ص 15.

2- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، المقدمة، دار الكتب العلمية، بيروت، ص 12.

3- قسطنطين زريق، نحن والتاريخ، دار العلم للملايين، بيروت، ط6، 1985م، ص 232.

4- راجع تحليل الخطاب التاريخي، دراسة لمنهجية ابن خلدون، دار الفارابي، ط3، 1985م، ص 66.

5- هـ. أ. مارّو، من المعرفة التاريخية، ترجمة جمال بدران، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1971م، ص 43.

6- المصدر نفسه، ص 7.

7- المصدر نفسه، ص 42.

8- جوزف هورس، قيمة التاريخ، ترجمة نسيم نصير، منشورات عويدات، بيروت، ط3، 1989م، ص 116-117.

9- كارل ماركس، الإيدلوجيا الألمانية، دار الفارابي، ط1، ص 39.

10- انظر: عبد الله العروي، مفهوم الإيدلوجيا، ط3، دار التنوير، ص 60.

11- انظر: محمد قادري، العرب وسؤال التاريخ، مجلة الفيصل، الرياض، العدد 306، ص 14-18.
12- راجع: حسن حنفي،تحليل الخطاب، بحث منشور في كتاب: تحليل الخطاب العربي المعاصر، منشورات جامعة فيلادلفيا، المؤتمر العلمي الثالث، تحرير غسان عبدالخالق، مراجعة صالح أبو إصبع، ط 1، 1998م، ص25.
13- انظر على سبيل المثال دراسة جمال جودة المعنونة بالمؤرخين العرب وأحداث الفتنة، رسالة دكتوراه، الجامعة الأردنية، بإشراف عبدالعزيز الدوري.
14- السخاوي،شمس الدين بن محمد(ت:902هـ)الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ، تحقيق فرانز روزنثال، ترجمة صالح العلي،دار الكتب المصرية نسخة مصورة، بيروت.
15- راجع عبد الرحمن الجبرتي، تاريخ عجائب الأخبار في التراجم والأخبار، دار الجيل، بيروت، ج1، ص 9-10.
16- يناقض الجميل نفسه في هذا الرأي كثيراً، انظر: نص حوار منشور معه في موقعwww.alitijahalkhar.com
17- ابن الأثير، أبو الحسن علي بن أبي بكر (ت: 630هـ / 1232 م)، الكامل في التاريخ، دار الكتب العلمية، بيروت، مجلد 9، ص 18.
18- ابن الجوزي،أبو الفرج عبدالرحمن بن علي(ت:597هـ) المنتظم في أخبار البشر، دار صادر، بيروت.
19- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد(ت:808هـ/1405م)، تاريخ ابن خلدون، بيت الأفكار الدولية، باعتناء أبو صهيب الكرمي، عمان ص1241.
20- ابـن كثير، أبـو الفـداء إسماعيـل بـن عمر ، البداية والنهاية، مكتبة المعارف، بيروت، 1977م، ج3، ص 200.
21 – المصدر نفسه، ج12، ص 201.
22- ابن الطقطقا، محمد بن علي بن طباطبا، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، دار صادر، بيروت، ص 334.
23- المصدر نفسه، ص 336.
24- المصدر نفسه، ص 17.
25- الجبرتي، عبد الرحمن بن حسن ، تاريخ، ج2، ص 179.
26- وضاح شرارة، المسألة التاريخية في الفكر العربي، معهد الإنماء العربي، لبنان، 1977م.
27- حول النصوص المرتبطة بحملة نابليون على مصر والشام انظر: محمد عدنان البخيت ومهند مبيضين وحسين القهوتي، قبسات من نصوص الأدبيات المعاصرة للحملة الفرنسية على بلاد الشام، مجلة الندوة، المجلد 10، العدد 3، شعبان 1420هـ/ تشرين ثاني 1999م، ص 66.
28- المصدر نفسه، ص 67-68.
29- راجع حسام الخطيب، فلسطين في السؤال التضامني العربي، مجلة بيادر، العدد 2، ربيع 1990، ص 16.
30- المصدر نفسه، ص 17.
31- زريق، نحن والتاريخ، ص 47.
32- قسطنطين زريق، معنى النكبة، بيروت، ط1، 1948م، دار العلم للملايين.
33- برهان الدجاني، حول آراء قسطنطين زريق في القضية الفلسطينية، بحث منشور في دراسات فلسطينية، مجموعة أبحاث، تحرير هشام نشابه، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت، ط1، 1988م، ص2.
34- قسطنطين زريق، علم النكبة، مجلة المعرفة، العدد 49، آذار 1966، ص 68.
35- قسطنطين زريق، معنى النكبة مجدداً، بيروت، دار العلم للملايين، 1967م.
36- زريق، معنى النكبة، ص 11.

37- المصدر نفسه، ص 19-20.
38- زريق، معنى النكبة مجدداً، ص 41-49.
39- مقابلة بتاريخ، 2005/5/18.
40- قدم زيادة أراءه هذه في رسالة مؤرخة بتاريخ 2005/5/11م.
41- مقابلة بتاريخ، 2005/6/28م.
42- مقابلة بتاريخ، 2005/5/22م.
43- مقابلة بتاريخ، 2005/6/18م.
44- مقابلة بتاريخ، 2005/6/20م.
45- مقابلة بتاريخ، 2005/6/5م.
46- مقابلة بتاريخ، 2005/6/6م.
47- مقابلة بتاريخ، 2005/6/14م.





الإسلام في الدراسات اليونانية

انجليكا زياكا(◆)

يحظى الإسلام باهتمام خاص في العالم اليوناني ، وهو اهتمام يعود من جهة إلى قرب المسافة بين اليونان و بلاد المشرق، ومن جهة أخرى إلى الروابط التاريخية الأصيلة التي جمعت بين العالمين والحضارتين عبر اتصالهما الضارب في الزمن وعيشهما المشترك. وعلى هذا فإن دراسة الإسلام تمثل موضوعاً مهماً وحيوياً لليونان الحديثة. والإسلام بطبيعة الحال يمثل أمراً مختلفاً للحضارة و الفكر اليونانيين، و لكنه ليس بالغريب أو البعيد. فالإسلام هو الجار المباشر لليونان الذى تعايشت معه الحضارة الهيلينية بطرق متعددة على مدى قرون ، ولعب هذا التعايش دوراً مهماً في تاريخ وتطور الهيلينية الحديثة.

معرفة الإسلام في العالم اليوناني و مادته العلمية أمر قديم. وتبدأ هذه المعرفة منذ الخطوات الأولى التي خطاها الإسلام، حينما كان على الدولة البيزنطية أن تواجه توسعه ليس فقط بقوتها العسكرية والسياسية ولكن كذلك من خلال أدبياتها العديدة المناهضة له و المكتوبة باللغة اليونانية وتمتد للفترة من القرن الثامن وحتى القرن الثالث عشر. وعلى الرغم من أن كثيراً من أعمال هذا الأدب المكتوب ذات طبيعة حربية أو دفاعية ، فإن العلاقة بين التراثين

◆ بأكاديمية يونانية في تاريخ الأديان، جامعة مقدونيا .

الدينيين لم تكن عدائية فقط. تشتمل المعالجات المناهضة للمؤلفين البيزنطيين على توصيفات موجزة أو مسهبة لتاريخ و تطور و مبادئ الإسلام ، ويعربون عن معرفة واسعة بمحتواه. و يتكرر الأمر نفسه على الصعيد السياسي فلم تكن المناوشات دوماً عسكرية، فعلى هامش القوة العسكرية والسياسية تنمو الاتصالات الحضارية التي تروي بعمق -إلى جانب المبادئ الروحية- تراث العالمين و الحضارتين.

وفي هذا الاتجاه أسهمت عملية نقل العلوم اليونانية إلى التراث الإسلامي بشكل أساسي، من خلال ترجمات عديدة لأعمال قدامى الفلاسفة الإغريق وعلماء العلم الهلينيستي ، والتي اتخذت منذ القرن الخامس وحتى القرن الثالث عشر من دمشق وبغداد مراكز رئيسية لها، إلى جانب مراكز أخرى للعلوم والآداب في الشرق الأدنى والأوسط (حران في شمال غرب ما بين النهرين و إديسا في شمال شرق سوريا ونيسابور في غرب بلاد فارس ...إلخ). أسهمت هذه الترجمات في نشأة الفلسفة الإسلامية.

وفيما بعد حينما عاش العالم اليوناني فترة طويلة تحت سيطرة الإمبراطورية العثمانية (من أواسط القرن الخامس عشر وحتى القرن العشرين)، سنحت له الفرصة كي يعرف الإسلام عن قرب. ورغم ذلك فإن هذه الفترة لم تشهد دراسات أو بحثا فيما يخص الإسلام. على العكس من ذلك فإنها قد تركت جروحاً والتباسات كان من شأنها أن تتوطد المطابقة بين الإسلام والسلطة العثمانية في وعى الشعب اليوناني حتى أواسط القرن العشرين.

أما عن الخطوات الكبرى نحو دراسة علمية منظمة للإسلام فقد تم إنجازها في العقدين السابع والثامن من القرن المنصرم في كليتي اللاهوت بجامعتي أثينا وسالونيك. فإلى جانب مناهج اللاهوت المسيحي فيهما يتم تدريس تاريخ الأديان العام و من بينها الإسلام.

أول من كتب دراسة مهمة عن الإسلام ، والتي تمثل مقدمة موضوعية للديانة الإسلامية ووجهات النظر المختلفة حول الإسلام ديناً و دولة، كان

أناستاسيوس يانولاتوس الأستاذ بكلية اللاهوت في جامعة كابوذيستريا – أثينا، وكبير أساقفة ألبانيا الحالي. و عمله الموسوم «الإسلام: دراسة في الأديان»[1] مكتوب بروح موضوعية و ينقسم إلى ثلاثة أبواب. الباب الأول يعرض لأصول الإسلام ، والثاني لمفهوم العقيدة والشريعة والحياة والعبادة في الإسلام، والثالث للتطورات والفروع التي ظهرت في تاريخ الإسلام. وينهى المؤلف عمله بعرض السمات المميزة والاتجاهات البارزة في الإسلام المعاصر، وكذلك المحاولات الثلاث الأولى زمنها لتفعيل الحوار الإسلامي – المسيحي. و يقدم المؤلف ذاته عرضاً عاماً لمبادئ الإسلام في مقال بعنوان «الإسلام»[2] ، بينما يوضح الإطار الذي يجب أن يتحرك فيه الحوار مع الإسلام في مقالة حديثة له، وهي التي تُعَدُّ بمثابة إسهام في الحوار بين الكنيسة الأرثوذكسية والإسلام[3] .

في الفترة ذاتها كانت الدراسات الإسلامية تشهد تطورا في كلية اللاهوت بجامعة أرسطو بسالونيك عبر مجموعة من الأبحاث عن الإسلام ، مستندة إلى مصادر عربية ، و التي قام بها أستاذ تاريخ الأديان غريغوريوس زياكا. وهي تغطي تقريباً كل فروع الديانة والحضارة الإسلامية. و بينما انشغل الأستاذ محل الذكر بدايةً بالتصوف الاسلامي و كتب بحثاً مطولاً عن الشاعر الصوفي جلال الدين الرومي[4] ، وآخرَ عن معنى حرية الإرادة والشر في التصوف الإسلامي المتأخر[5] طبقاً لتعاليم ابن عربي و جلال الدين الرومي ومتصوفين مسلمين آخرين ، فقد تحول اهتمامه إلى الديانة والحضارة الإسلامية، ودرس بتمعن الموضوعات الآتية:

النبوة والوحي وتاريخ الخلاص وفقاً للقرآن[6] ، «تعاليم الإسلام عن الآخرة»[7]، الإيمان و الأمل والخلاص في الإسلام[8] ، تعاليم الإسلام عن الإنسان[9] . كما كتب عملا مطولاً آخرَ للطلاب بعنوان : تاريخ الأديان بالإسلام[10] ، وكتب عرضاً موجزاً لمبادئ و قيم الإسلام[11] ، وأخيراً سلسلة من الدراسات والمقالات عن الإسلام والحوار بين العالمين: الإسلامي والمسيحي[12]. وتكتسب دراساته باللغتين اليونانية والانجليزية اهتماماً خاصاً

والتي تتعرض لتاريخ انتقال الفكر الهليني والهلينيستي القديم والآداب الإغريقية إلى التراث العربي الإسلامي عبر حركة الترجمة الكبرى في العالم الإسلامي من القرن الثامن وحتى الثالث عشر الميلادي، والتي أسهمت في إيجاد تعارف أعمق بين العالمين: الإسلامي واليوناني ونشأة الفلسفة الإسلامية[13].

أما ذيميتريس ستاثوبولوس – أستاذ تاريخ الأديان في كلية اللاهوت بجامعة أثينا – فقد كتب دراسة موجزة ولكنها وافية عن شخصية الشاعر الباكستاني الكبير محمد إقبال (1873-1938م) و كفاحه في مجال تحديث الإسلام[14].

وقد سار على خُطَا هؤلاء الباحثين الرواد مجموعةٌ من تلامذتهم، الذين كتبوا رسائل دكتوراه أو دراسات ومقالات أخرى عن مواضيع عديدة تخص الإسلام. ومن أهمها تلك الأبحاث التي أجريت في الأكاديمية التربوية باليكساندروبولي عن التطابقات فيما يخص دراسة الإنسان بين الكتاب المقدس والقرآن، وعن مفهوم سلطة الخليفة طبقاً لآيات القرآن، وعن محاولة استيعاب الشروط القرآنية البشرية فيما يخص الجهاد، ثم عن نقل الفكر اليوناني وإنجازاته الثقافية إلى العالم العربي خلال فترة حكم الدولة العباسية[15].

كما ترد إشارات محددة للإسلام ذات طابع عام دون أن تشكل دراسات إسلامية أساسية في أقسام التاريخ و الفلسفة في الجامعات اليونانية. ففي أقسام التاريخ تتعلق الإشارات بشكل رئيس بعرض التاريخ البيزنطي و العالمي[16].

وبينما يهتم قسم الفلسفة بالعلاقة بين الفلسفتين اليونانية والإسلامية، فإنه لم يعط الأهمية الكافية لهذا الفرع الحيوي المهم للحضارتين اليونانية والإسلامية إلى وقتنا هذا[17]. وفي كليات الآداب بسالونيك وأثينا ويانينا تم مؤخراً إدخال قسم خاص عن الدراسات العربية[18].

و في كليات الحقوق يتم الإشارة من آن لآخر إلى الشريعة الإسلامية ضمن محاضرات «تاريخ القانون»، ولكن بشكل ثانوي وهامشي. كما بدأ الاهتمام

بدراسة النواحي الاجتماعية والسياسية للإسلام في السنوات الأخيرة في جامعة بانديو في أثينا في قسم الاجتماع السياسي والإنثروبولوجي[19]. ويشكل أهمية كبيرة الاتجاه مؤخراً إلى دراسة علم السياسة الطبيعية في الشرق الأوسط و العالم الإسلامي في قسم اللغات الأجنبية والترجمة في جامعة إيونيو بكيركيرا[20].

وفي الختام نشير إلى أنه في قسم الدراسات البلقانية والسلافية والشرقية في جامعة مقدونيا بسالونيك توجد شعبة الدراسات الشرقية، التي يتم تدريس اللغة العربية فيها[21]، إضافة إلى دراسة الإسلام على أساس علوم الأنثروبولوجيا والاجتماع والتاريخ والسياسة[22].

و لعله من الجدير أن نشير إلى أنه يتم تدريس الإسلام في مرحلتي التعليم الأساسي والإعدادي باليونان في منهجي التاريخ و الدين، حيث يمنح التلاميذ معلومات أساسية وعامة. و دعماً لهذه المناهج فقد أصدرت كلية اللاهوت بثيسالونيكي دراسة جماعية لطلاب وأساتذة المرحلتين الأساسية و الإعدادية حيث يتم بحث طريقة التدريس في المناهج المدرسية واقتراح سبل تحسينها[23].

كان من شأن الثورة الشيعية الإسلامية في إيران عام 1979م، والقضية الفلسطينية، وحرب الخليج في 1990م، والأحداث الأليمة في يوغوسلافيا (حل الاتحاد – الأحداث المريرة في البوسنة والهرسك وكوسوفو)، إلى جانب المشاكل العامة لمسلمي شبه جزيرة البلقان، والأحداث الأخيرة في أفغانستان والعراق –أن يزيد قضية الاهتمام بالإسلام، وبدأت تُكْتَبُ مقالات يومية عديدة في الصحف و المجلات. كما راج توزيع عدد من الكتب والترجمات التي ستكون مفيدة للبحث المستقبلي، الذي سيقرر كم منها يتمتع بالمصداقية و الحياد، و كم منها يغطي فقط احتياجات صحفية آنية.

وأخيراً فقد قامت كاتبة هذا المقال بدراسة بعنوان «الإسلام الشيعي، أبعاده الاجتماعية والسياسية في الشرق الأوسط» (سالونيك 2005م)، والتي تتعرض

لكل الأحداث السالف ذكرها مع تقديم تفصيلي للإسلام الشيعي. كما اشتغلت بتقديم و تحليل دراسات الإسلام في اليونان منذ بداياته و حتى يومنا هذا[24].

* * *

[1]- أ. يانولاتوس ، الإسلام: دراسة فى الأديان، دار نشر أمم و شعوب ، أثينا 1975م - 339 صفحة.
Αν. Γιαννουλάτος, *Ισλάμ. Θρησκειολογική Επισκόπησις*, εκδ. Έθνοι και Λαοί, Αθήναι, 1975, 339 σελίδες.

[2]- "الإسلام" ، الديانات (الموسوعة التعليمية اليونانية – العدد 21) دار نشر أثينا، أثينا 1992م، ص 206-221.
«Το Ισλάμ», *Οι Θρησκείες* (Εκπαιδευτική Ελληνική Εγκυκλοπαίδεια, τ. 21), Εκδοτική Αθηνών, Αθήνα 1992, σ. 206-221.

[3]- "حوار المسيحيين مع الإسلام من و جهة نظر أرثوذكسية" (محاضرة في الملتقى العالمي 46 في فيينا بتاريخ 16 أكتوبر 1986) ، جنيف ، أسقفية النمسا المقدسة ، 1989 م، العدد 1 ص 213-232. أعيد نشره في: الحوار المسيحي –الإسلامي كواجب عام ، دار نشر باراتيريتيس ، ثيسالونيكى 1998 م، ص 52-67.

«Ο διάλογος των χριστιανών με το Ισλάμ από ορθόδοξη άποψη» (εισήγηση στο 46ο Οικουμενικό Συμπόσιο που πραγματοποιήθηκε στη Βιέννη στις 16 Οκτωβρίου του 1986), Γενεύη, Ιερά Μητρόπολις Ελβετίας, 1989 τ. 1ος σ. 213-232. Αναδημοσιεύεται στο *Ο Διάλογος Χριστιανισμού-Ισλάμ ως κοινό καθήκον*, εκδ. Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη, 1998, σ.52-67.

[4] الشاعر الصوفي مولانا جلال الدين الرومي و تعاليمه ، رسالة دكتوراه ، ثيسالونيكي – 1973 ، دار نشر بورنارا ثيسالونيكي 1995[3] – 329 صفحة.
Ο Μυστικός ποιητής Maulânâ Jalâladdîn Rûmî και η διδασκαλία αυτού, (διδακτορική διατριβή), Θεσσαλονίκη 1973, εκδ. Πουρναρά Θεσσαλονίκη [3]1995, 329 σελίδες.

[5] " معنى حرية الإرادة و الشر في التصوف الاسلامي المتأخر" ، حولية كلية اللاهوت بثيسالونيكي 20 ، (1976) ، ص 319-420.
[6] النبوة و الوحي و تاريخ الخلاص وفقًا للقرآن ، دار نشر بورناراس ، ثيسالونيكي 1976 ، 206 صفحة.
Προφητεία, αποκάλυψις και ιστορία της σωτηρίας κατά το Κοράνιον, εκδ. Πουρναράς, Θεσσαλονίκη, 1976, 206 σελίδες.

[7] "تعاليم الإسلام عن الأخرة" ، حولية كلية اللاهوت بثيسالونيكي 20 ، (1976) ، 61 صفحة.
«Η περί εσχάτων διδασκαλία του Ισλάμ», *Επιστημονική Επετηρίδα Θεολογικής Σχολής Θεσσαλονίκης* 20 (1976) σ. 319-420

[8] الإيمان و الأمل و الخلاص فى الإسلام ، ثيسالونيكي 1978 ، 194 صفحة.
Πίστις, ελπίς και σωτηρία κατά το Ισλάμ, Θεσσαλονίκη 1978, 194 σελίδες.

[9] تعاليم الإسلام عن الإنسان. ثيسالونيكي 1979 ، 61 صفحة.
Η περί ανθρώπου διδασκαλία κατά το Ισλάμ, Θεσσαλονίκη 1979, 61 σελίδες.

[10] تاريخ الأديان ب- الإسلام. دار نشر بورناراس ، ثيسالونيكي ، 1995 [5] ، 463 صفحة.
Ιστορία των θρησκευμάτων Β΄ Το Ισλάμ, εκδ. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη [5]1997, 463 σελίδες.

[11] "الإسلام : عرض موجز لمبادئه و قيمه " فى عمله : الإسلام في المناهج التعليمية اليونانية ، حولية كلية اللاهوت بثيسالونيكى ، سلسلة جديدة (ملحق 2 من العدد 2) ، ثيسالونيكي 1996 ، ص 149-191.

[12] للاطلاع على هذه الأعمال انظر غ. زياكاس " حوار قسم اللاهوت فى جامعة أرسطو بثيسالونيكي مع الإسلام" ، حوار المسيحية والإسلام بوصفه واجبا عاما ، دار نشر باراتيريتيس ، ثيسالونيكى ، 1998 ، ص 21-22.
Γρ. Ζιάκας,«Ο διάλογος του τμήματος της Θεολογίας του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης με το Ισλάμ», *Ο Διάλογος Χριστιανισμού–Ισλάμ ως κοινό καθήκον*, εκδ. Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη, 1998, σ. 21-22.
The Reality of Education in Greece" *Islamochristiana* 21 (PISAI, Roma 1995) 65-74.
قارن المقال نفسه في
6th Muslim-Chritstian Consultation on Education for Understanding and Co-operation, Αθήνα 8-10 Σεπτεμβρίου 1994, Jointly organized by the Royal Academy of Islamic Civilization Research (al-

Albait Foundation, Amman-Jordan) and the Orthodox Centre of the Ecumenical Patriarchate, Chambésy-Switzerland, 1994, offset, p. 70-81. "The Philosophy of Education in Christianity", *Proceedings of the Muslim-Christian Consultation*, op.cit., Amman-Jordan, 3-5 June, 1996, p. 49-58. "Principles and Historical Practice of Co-operation and Participation between Muslims and Christians in the Sight of the Third Millenium" *Perspective of Co-operation and Participation between Muslims and Christians on the eve of the New Century* (8th Muslim-Christian Consultation, 3-5 June 1997, Istanbul-Turkey), Chambésy-Switzerland, 1997. "Possibilities of Cooperation and Participation in the Dialogue for Peace and Freedom between Christians and Muslims on the Eve of the third millennium", *Mélanges offerts à Asterios Αργυρίου* (Collection « Etudes grecques », Strasbourg, 2000), p. 377-397.

[13]- نتحدث عن أعماله : ارسطو فى التراث العربي، مطبعة جامعة ثيسالونيكى 197ي-1980 ، 184 صفحة. الآداب اليونانية و أرسطو في التراث العربي ، مطبعة جامعة ثيسالونيكي 1996[4] ، α΄-λ΄ + 184 صفحة.

"On the Problem of the origin of the pseudo-Aristotelian Arabic works", *Graeco-Arabica*, 2 (Αθήνα 1983) 39-50.

"The pseudo-Aristotelian Writings in the Arabic Tradition"(1985) 27 حولية كلية اللاهوت بثيسالونيكى213-147

"Greek thought to Christian East and Arabic-Islamic Tradition",

العمل السابق، قسم الدعوة الرعوية و الاجتماعية 5 (ثيسالونيكى 1998م) ص 81-99.

[14]- ذ. ستاثوبولوس ، "النظرة التجديدية الدينية الفلسفية الحديثة للإسلام عند محمد إقبال (1873-1938)" ، ليموناريون ، أثينا 1973، ص 325-354.

Δ. Σταθόπουλος, «Η υπό του Muhammad Iqbal (1873-1938) σύγχρονος θρησκειοφιλοσοφική θεώρησις και ανανέωσις του Ισλάμ», *Λειμωνάριον*, Αθήναι, 1973 σ. 325-354.

[15]- انظر إيفانجيلوس ذ. زوماس ، مخطط تطابقات علم دراسة الإنسان بين الكتب المقدس و القرآن ، ثيسالونيكى ، بدون تاريخ . المؤلف ، "الخليفة فى القرآن" ، دورية ماكيذون 6 (1999م). "الجهاد و الخليفة فى القرآن" ، دورية المدرسة و الحياة 6 (1999م). "الثقافة اليونانية القديمة فى العالم العربي إبان فترة الدولة العباسية" ، منشورات التعليم الابتدائي بجامعة ديموقريطوس بثراكيا (1993م).

Ευαγγ. Δ. Ζούμας, *Σχεδίασμα παράλληλης βιβλικής και κορανικής ανθρωπολογίας*, Θεσσαλονίκη, α.χ. Του ιδίου, «O Khalifa του Κορανίου», περιοδικό *Μακεδνόν* 6 (1999). «Ο τζιχάντ και ο κορανικός Khalifa», περιοδικό *Σχολείο και Ζωή* 6 (1999). «Η αρχαιοελληνική μορφωτική στον αραβικό κόσμο κατά την εποχή της δυναστείας των Αββασιδών», *Πρακτικά Δημοτικής Εκπαίδευσης Δημοκρίτειου Πανεπιστημίου Θράκης* (1993).

وعن الجهاد خصيصاً كتب الأستاذ إلياس نيكولاكيس ، الجهاد والحرب المقدسة في الإسلام، دار نشر كيرومانوس ، ثيسالونيكي، 1989، 1994[2]م.

Ηλίας Νικολακάκης, *Τζιχάντ. Ο ιερός πόλεμος του Ισλάμ*, εκδ. Κυρομάνος, θεσσαλονίκη, 1989, [2]1994.

[16]- بينما لا توجد دراسات أساسية عن تاريخ الإسلام فعلينا أن نشير إلى أنه في أقسام التاريخ في جامعات أثينا و ثيسالونيكى و يانينا تم إعداد رسائل دكتوراه في موضوعات تتصل بالعلاقات الإسلامية اليونانية و الإسلامية البيزنطية على يد دارسين عرب ، الذين درسوا التاريخ فى الجامعات اليونانية محل الذكر. فى جامعة ثيسالونيكى: رشاد أ. خورى ، العرب و البيزنطيين. مسألة أسرى الحرب، ثيسالونيكي ، 1983م. حسن بدوى ، التنظيم الإداري في مصر إبان الفتح العربي، مواطن التشابه و الاختلاف مع النموذج البيزنطي، ثيسالونيكي 1989م. وفي جامعة أثينا: هاشم إسماعيل جاسم، إسهام في استكشاف موضوعات كتاب ثغور و عواصم، طبقاً للمصادر العربية ، 950-969 ، أثينا ، 1982م. جورج أزار نجار ، التاريخ السياسي لدولة المماليك الأولى تحت حكم الناصر محمد بن قلاوون (693-741/1293-1341م) طبقاً للمصادر التاريخية و كتب الحوادث عن فترة المماليك ، أثينا ، 1984م. عادل م. سليم الوظائف الحكومية فى مصر من 284 حتى 451 ميلادية ، أثينا ، 1984م. طه حيدر أبيط ، العلاقات التجارية بين الخلافة العباسية والإمبراطورية البيزنطية في الفترة 750-969، أثينا ، 1988م. و في جامعة يانينا: جمال الطاهر ، العلاقات البيزنطية النوبية: إسهام السودانيين في الدفاع عن مصر البيزنطية، يانينا ، 1994.

Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης: Rasad A. Khouri Al-Ondetallah, *Άραβες και Βυζαντινοί. Το πρόβλημα των αιχμαλώτων πολέμου*, Θεσσαλονίκη 1983. Hassan Badawi, *Διοικητική οργάνωση της Αιγύπτου, κατά την αραβική κατάκτηση. Ομοιότητες και διαφορές από το βυζαντινό πρότυπο*, Θεσσαλονίκη, 1989. Πανεπιστήμιο Αθηνών: Hassem Ismail Jassem, *Συμβολή εις την διερεύνησιν του θεσμού των θεμάτων των Θουγούρ και Αουάσιμ επί τη βάσει των αραβικών πηγών, 950-969*, Αθήνα, 1982. Georges Azar Najar, *Η πολιτική ιστορία του πρώτου Μαμελουκικού Κράτους κάτω από την βασιλεία του Αλ-Νάσερ Μουχάμμαντ μπιν Καλαούν (693-741/1293-1341) βάσει των ιστορικών και χρονογραφικών πηγών της Μαμελουκικής εποχής*, Αθήνα, 1984. Adel M. Selim, *Οι αντικυβερνητικές θέσεις στην Αίγυπτο, από το 284 ως το 451 μ.Χ.*, Αθήνα,1984. Taha Hider Ubait, *Οι εμπορικές σχέσεις μεταξύ του Αββασιδικού Χαλιφάτου και της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας κατά την περίοδο 750-969*, Αθήνα, 1988. Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων: Gamal al-Tahir, *Βυζαντινο-νουβικά: η συμβολή των Σουδανών στην άμυνα της βυζαντινής Αιγύπτου*, Ιωάννινα,1994.

-[17]كما سبق وأشرنا فقد عالج الأستاذ غ. زياكاس هذه الموضوعات، المذكورة أعلاه. في قسم الفلسفة جامعة ثيسالونيكى أجريت دراسة دكتوراه واحدة فقط للمصرية فاتن عبد العظيم عبد الباري، "الفلسفة الأولى" للكندي ، العناصر الأرسطية و الأفلاطونية الجديدة، ثيسالونيكي، 1979م.

Γρ. Ζιάκας, ό.π. Faten 'Abdelazim 'Abdelbari, *«Η πρώτη φιλοσοφία» του Al-Kindi, αριστοτελικά και νεοπλατωνικά στοιχεία*, Θεσσαλονίκη, 1979.

18- في ثيسالونيكي يقوم بالتدريس دارس التاريخ المصري حسن بدوي ، الذي – علاوة على رسالته للدكتوراه المذكورة آنفاً – كتب الأعمال التالية: مذكرات جامعية : مقدمة لتاريخ العالم العربي الإسلامي و نظامه الحكومي، ثيسالونيكي 2000، 153 صفحة، أوفست ، و الحضارة العربية الإسلامية (القرون 6 – 13) ، ثيسالونيكي 2001، 128 صفحة، أوفست. هذه المذكرات نشرت منقحة من دار نشر فانياس عام 2003 بعنوان مقدمة لتاريخ العالم الاسلامي، الجزء الأول.

Εισαγωγή στην ιστορία και την κρατική οργάνωση του αραβοϊσλαμικού κόσμου, Θεσσαλονίκη 2000, 153 σελίδες, offset, και *Αραβοϊσλαμικός πολιτισμός (6ος-13ος αι.)* Θεσσαλονίκη 2001, 128 σελίδες, offset. *Εισαγωγή στην Ιστορία του Ισλαμικού Κόσμου*, τόμος πρώτος, εκδ. Βάνιας, 2003.

وفي كلية الآداب جامعة أثينا تقوم بالتدريس الأستاذة إليني كونذيلي. من أهم أعمالها كليلة و دمنة الذي أجيز كرسالة دكتوراه عام 1989م في جامعة لوفان الجديدة ، وعملها الحديث مقدمة في الأدب العربي، دار نشر إلينيكا غراماتا ، أثينا 2001، 516 صفحة.

Εισαγωγή στην λογοτεχνία των Αράβων, εκδ., Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα, 2001, 516 σελίδες.

و في ديسمبر 2003 تم إصدار مجموعة شعرية للشاعر اللبناني أدونيس من دار النشر نفسها و ترجمة الأستاذة ذاتها. وفي كلية الآداب بيانينا يشتغل الأستاذ إلياس ياناكيس بالأدب العربي و الحضارة العربية :

Philoponus in the Arabic tradition of Aristotle's Physics. Thesis Submitted to the University of Oxford for the degree of the Doctor of Philosophy, Oxford, 1992.

انتقال الحضارة اليونانية إلى العرب بين القرنين 8-10 ميلادية . جامعة يانينا ، 2001م.

Η μετάδοση της ελληνικής φιλοσοφίας στους Άραβες 8ος-10ος αι. μ.Χ., Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, 2001. "The Concept of Umma", *Graeco-Arabica*, vol. II (1983) 99-111.

"الرياضيات اليونانية القديمة في التراث العربي" ، حولية كلية الآداب جامعة يانينا "ذوذوني" 30 ، (2001) 295-318، الفكر اليوناني في بلاط الخلفاء ، جامعة يانينا ، يانينا 2002م.

«Οι αρχαίες ελληνικές μαθηματικές επιστήμες στην αραβική παράδοση», *Επιστημονική Επετηρίδα Φιλοσοφικής Σχολής Πανεπιστημίων Ιωαννίνων* «Δωδώνη» 30 (2001) 295-318, *Η ελληνική σκέψη στην αυλή των χαλίφιδων*, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, Ιωάννινα 2002.

«The structure of Abû l-Husayn al-Basrî's Copy of Aristotle's Physics», Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenshaften (Wolfgang Goethe-Univerität) Band 8 (1993) 251-258. «Fragments from Alexanders Lost Commentary on Aristotles Physics», op.cit., 10 (1995-96) 157-187. «Yahyâ ibn 'Adî against John Philoponus on Place and Void», op.cit., 12 (1998) 245-302.

[19] عن هذه الموضوعات كتب الأستاذ غيراسيموس ماكريس : الإسلام: قناعات وتطبيقات و اتجاهات ، الينيكا غراماتا ، أثينا ، 2004م.

Ισλάμ: Πεποιθήσεις, Πρακτικές και Τάσεις, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα, 2004.

والمؤلف نفسه

Social Change, Religion and Spirit Possession: the tumbura Cult of the Sudan, PHD London School of Economics and Political Science, London, 1991. *Changing masters: Spirirt Possession and Identity Construction among Slave Descendants and Other Subordinates in the Sudan*, Northwestern University Press, Evaston, 2000. G. Makris and Ahmad al-Safi, "The tumbura Spirit Possession Cult of the Sudan", *Women's Medicine: the Zar-Bori Cult in Africa and Beyond*. International Seminars, ed. Lewis, I. M., Ahmad al-Safi and Sayyid Hurreiz, Edinburgh, 1991.

[20]- انظر: ي. مازيس، "الإسلام و الحداثة: مسألة النظام البنكي الإسلامي"، أرشيف التاريخ الإقتصادي 1 (كيركيرا، يونيو-ديسمبر 1991). "دراسة في السياسة الطبيعية للإسلام"، جامعة إيونيو (كيركيرا 1991-1992). جغرافيا التيار الإسلامي في الشرق الأوسط أثينا 1992. السياسة الطبيعية للمياه في الشرق الأوسط دار نشر تروخاليا ، أثينا ، 1996م. الطرق الإسلامية الصوفية و الإسلام السياسي الإقتصادي في تركيا المعاصرة، دار نشر بروسنينيو، أثينا 2001م.

I. Μάζης, «Ισλάμ και εκσυγχρονισμός: η περίπτωση του ισλαμικού τραπεζικού συστήματος», *Αρχείον Οικονομικής Ιστορίας* I (Κέρκυρα, Ιούνιος Δεκέμβριος 1991). «Συμβολή στη γεωπολιτική του Ισλάμ», Ιόνιο Πανεπιστήμιο (Κέρκυρα, 1991-92). *Γεωγραφία του ισλαμικού κινήματος στη Μέση Ανατολή*, Αθήνα 1992. *Γεωπολιτική των Υδάτων στη Μέση Ανατολή*, εκδ. Τροχαλία, Αθήνα, 1996. *Μυστικά ισλαμικά τάγματα και πολιτικο-οικονομικό Ισλάμ στη σύγχρονη Τουρκία*, εκδ. Προσκήνιο, Αθήνα 2001.

[21]- يقوم بتدريس اللغة العربية، و الأدب العربي، و درس عن الإسلام: اللغة و المجتمع و الدولة في هذا القسم المصري ياسر ع. إبراهيم علي الليثي، المتخصص في الآداب اليونانية و المنشغل بتوسع بدراسة العلاقات بين الحضارتين اليونانية و العربية الإسلامية.

[22]- في يوم 2005/4/12م نظم هذا القسم مؤتمراً من يوم واحد بعنوان: علاقة الإسلام بالغرب في الدراسات الشرقية. شارك فيه:عبد الرحمن السالمي، "الدراسات الشرقية و علاقات الإسلام بالغرب"، د. ستيفان فايتنر، "صراع الحضارات بوصفه مسألة تعريفات"، الأستاذ حسن بدوي، "أوجه الإسلام العربي"، ياسر إبراهيم علي، "اللغة العربية والدراسات الشرقية"، أنجليكي زياكاس، "الشيعة والشرق و الغرب"، المحاضر ذ.ستاماتوبولوس، "إعادة صياغة الإسلام في الدراسات التركية" ، و مسؤولة المؤتمر و شعبة الدراسات الشرقية الأستاذة فوتيني تسيبيريذو، "الدراسات الشرقية في جامعة مقدونيا".

Οι σχέσεις Ισλάμ και Δύσης στις Ανατολικές Σπουδές. Dr. Abdulrahman Al Salimi, «Οι Ανατολικές Σπουδές και οι σχέσεις Ισλάμ και Δύσης», Dr. Stephen Weidner, «Η σύγκρουση των πολιτισμών ως πρόβλημα ορισμών», καθ. Χάσαν Μπαντάουι, «Πρόσωπα αραβικού Ισλάμ», Δρ. Γιάσερ Ιμπραήμ Άλη, «Αραβική γλώσσα και Ανατολικές Σπουδές», Δρ. Αγγελική Ζιάκα, «Οι σιίτες, η Ανατολή και η Δύση. Μια διαχρονική θεώρηση», Δ. Σταματόπουλος, «Η επαναδιαπραγμάτευση του Ισλάμ στις τουρκικές

Μια διαχρονική θεώρηση», Δ. Σταματόπουλος, «Η επαναδιαπραγμάτευση του Ισλάμ στις τουρκικές سوفσπουδές» καθ. Φωτεινή Τσιμπιρίδου, «Οι Ανατολικές Σπουδές στο Πανεπιστήμιο Μακεδονίας».
يتم نشر أعمال المؤتمر في عدد خاص بجامعة مقدونيا بعنوان:
Ανατολικές Σπουδές, Κριτικός Απολογισμός και διεπιστημονικές προσεγγίσεις.

كما يخضع للنشر كتاب فوتيني تسيبيريذو، نساء الشرق المسلمات، توصيفات و مفاهيم حضارية و سياسات، كريتيكي، أثينا، 2006.
Φωτεινή Τσιμπιρίδου, *Μουσουλμάνες γυναίκες της Ανατολής. Αναπαραστάσεις, πολιτισμικές σημασίες και πολιτικές,* Κριτική, Αθήνα, 2006.

23 - الإسلام في مناهج المدارس اليونانية. مدخل لحوار الصداقة بين المسيحية و الإسلام. إعداد ن. زاخاروبولوس – غ. زياكاس، حولية كلية اللاهوت جامعة ثيسالونيكي، سلسلة جديدة، قسم اللاهوت، مطبوع رقم 2 من الجزء 2، ثيسالونيكي 1996م، 191 صفحة.
Το Ισλάμ στα σχολικά εγχειρίδια της Ελλάδος. Μια προσέγγιση στο διάλογο φιλίας Χριστιανισμού και Ισλάμ. Επιμέλεια Ν. Ζαχαρόπουλος, Γρ. Ζιάκας, *Επιστημονική Επετηρίδα Θεολογικής Σχολής Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης, Νέα Σειρά, Τμήμα Θεολογίας,* ανάτυπο αρ. 2 του 2ου τόμου, Θεσσαλονίκη1996, 191 σελίδες.

24 -

Angeliki Ziaka, *La recherché grecque contemporaine et l'Islam,* thèse de doctorat, Faculté de Théologie Catholique (domain : Histoire des Religions), Strasbourg, 2002, diffusion ARNT, Lille, p. 414. *L'art et l'architecture à Byzance et en l'Islam. Une approche comparative,* Strasbourg 1994.

"إلهة الشعر اليونانية الشعبية و الإسلام فترة الحكم العثماني"، غريغوريوس بالاماس، عدد 802، ثيسالونيكي 2004م، ص 235-288.

«Η ελληνική λαϊκή μούσα και το Ισλάμ κατά την εποχή της οθωμανικής κυριαρχίας», *Γρηγόριος Παλαμάς,* τεύχος 802, Θεσσαλονίκη 2004, σ. 253-288.

«Le regard que porte la recherche grecque contemporaine sur la découverte de l'islam par le monde byzantin (VIIIe - XIVes.)», *« Le Courrier du GERI », Recherches d'islamologie et de théologie musulmane,* éd. Université Marc Bloch de Strasbourg, 5-6 vols./Numéros 1-2/2002-2003, p.119-142.

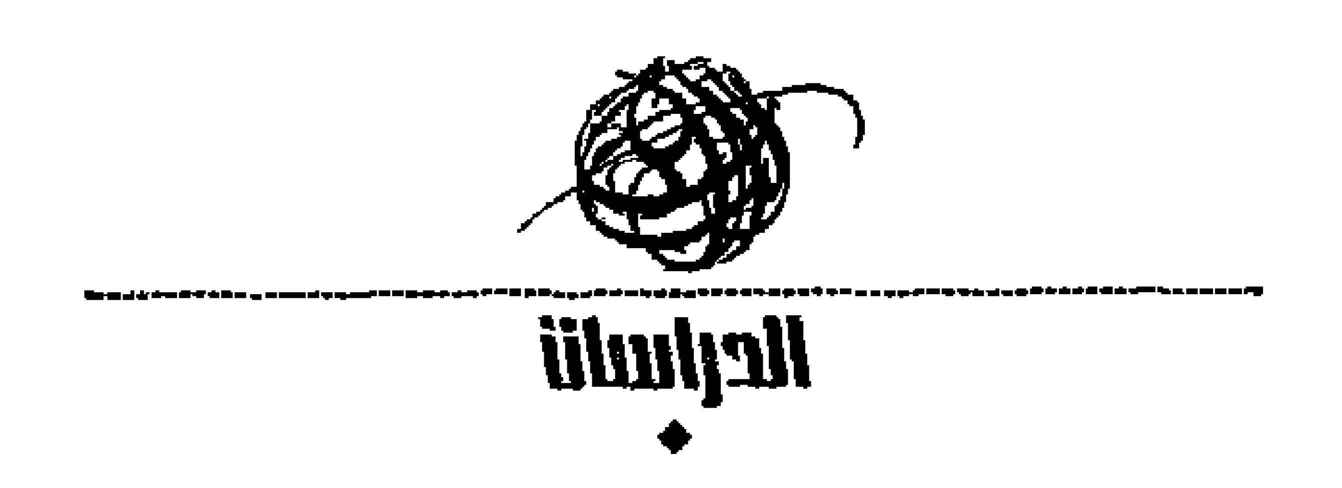
"إبراهيم في القرآن و التراث الإسلامي"، حولية كلية اللاهوت جامعة أرسطو بثيسالونيكي، عدد 12، ثيسالونيكي 2002م، ص 103-119.

«Ο Αβραάμ στο Κοράνιο και την μουσουλμανική παράδοση», *Επιστημονική Επετηρίδα θεολογικής Σχολής Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης,* τόμος 12, Θεσσαλονίκη 2002, σ. 103-119.

"الإسلام دين و دولة، وحدة الدين و الدولة"، مجلة الرب و الدين، دار نشر تيرزوبولوس، أثينا 2000، ص 62-67.

«Al-Isâm, dîn wa dawla. Η ενότητα θρησκείας και κράτους», περιοδικό *Θεός και Θρησκεία,* εκδ. Τερζόπουλος, Αθήνα 2000, σ. 62-67





الوثائق الوقفية ودورها في إثراء تاريخ الحضارة الإسلامية

محمد مرسي محمد(◆)

من الواضح أن مفهوم الوقف في العالم العربي والإسلامي يستند بقوة إلى الخلفية الدينية، فاستشعار المسلم لدوره في الحياة انطلاقاً من العقيدة الإسلامية أدى إلى تلك الفعالية الهائلة لنظام الوقف في التجربة التاريخية، كما نلحظ أن تراجع الفكر الإسلامي وضعف العقيدة الإسلامية في توجيه القضايا الكبرى في القرن التاسع عشر وحتى منتصف القرن العشرين، كان لهما مظاهر عديدة، منها ما رافق تلك الفترة من تراجع بَيِّنٍ للنظام الوقفي وتطبيقاته. كما أن ما يحدث في عالمنا المعاصر من عودة فاعلة للفكر الإسلامي والرغبة العارمة في تقديم مشروع حضاري إسلامي - على رغم تباين المواقف تجاهه - رافقه أيضاً اهتمام كبير بمسألتين تنطلقان من الخلفية الدينية ولهما آثارهما الاجتماعية والاقتصادية وهما الوقف والزكاة .

وإذا كانت صناعة الحضارة الإسلامية قد مثلت ملحمة عظمى، نهضت بها الأمة على امتداد قرون عديدة.. منذ أن خرجت هذه الأمة من بين دفتي القرآن الكريم: صانع عقيدتها وشريعتها .. ومؤلف وحدتها .. وموضوع علوم شريعتها .. ومصدر الصبغة الإلهية لعلوم حضارتها .. وناسج المعايير التي عرضت عليها

◆ باحث من مصـــر .

مواريث الأمم التي سبقتها وعاصرتها .

كان المؤسسة الأم التي مَوَّلَتْ صناعة أمتنا لهذه الحضارة الإسلامية - ولم تكن «الدولة» ولا «الخزائن» هي التي صنعت أو موَّلت هذه الملحمة الحضارية العظمى!

فالمالك الحقيقي للأموال والثروات هو الله .. وللإنسان فيها ملكية المنفعة ـ الجازية ـ التي تطلق حوافز إبداعه في التنمية والاستثمار، وفق عهد الاستخلاف.

لكن .. أما وقد جاءت صناعة الحضارة الإسلامية بواسطة «الأمة»، فقد اقتضى تمويل هذه الصناعة قيام مؤسسة التمويل الاجتماعي التي تحرر المال من استبداد الفرد ـ فضلاً عن الدولة ـ ، وترده خالصاً لملكية الله، ليكون وقفاً على العمل الحضاري العام .

لقد نهض الوقف في الحضارة الإسلامية بهذا الدور .. دور إعادة «الملكية المجازية» في الأموال والثروات إلى «الملكية الحقيقية» فيها .. وهنا يرد «ابن حزم» على القائلين بأن الوقف ـ الحبس ـ يخرج الأموال من ملك الواقف إلى غير مالك ـ يقول: «إن الحُبس ليس إخراجاً إلى غير مالك، بل إخراج إلى أَجَلِّ المالكين، وهو الله -سبحانه وتعالى-»[1] .

ولإمكانية «إنشاء» وقف فلابد أن يكون ذلك من خلال «وثيقة» أو «حجة»، وللوثيقة أو (الحجة) أهمية في تحليل العلاقة بين الأوقاف والدولة ودورها ـ أي الأوقاف ـ في مجال علاقة المجتمع بالدولة.

والوثيقة الإسلامية: صك كتب ليكون حجة في المستقبل لإثبات حق أو التقيد بالتزام، سواء أكان ذلك بين طرفين أم بإرادة منفردة واحدة، كالوصية والوقف[2] .

والواقع أن أول وثيقة وقفية في الإسلام هي وثيقة عمر بن الخطاب ونصها الكامل هو : «هذا ما أوصى به عبد الله: عمر الأكوع، والعبد الذي فيه، والمائة

سهم الذي بخيبر، ورقيقه الذي فيه، والمائة الذي أطعمه رسول ﷺ بالوادى، تليه حفصة ما عاشت، ثم ذَوُو الرأي من أهلها، ولا يباع ولا يشترى، ينفقه حيث رأى، من السائل والمحروم. وذوي القربى، ولا حرج على من وليه إن أَكَلَ، أو أَكَّلَ، أو اشترى رقيقاً منه»[4].

كما أن وثائق الوقف عبارة عن صكوك شرعية تسجل في المحاكم ويشهد عليها الشهود وتتضمن أن فلاناً قد وقف مجموعة الكتب في دار مستقلة أو مدرسة أو مسجد أو رباط، وتحمل مجموعة من الشروط التي يجب أن تتبع في إدارة الوقف، وتبين قائم وقفه في سبيل استمرار الاستفادة منه على المدى الطويل، وأقدم نماذج هذا النمط كانت ترد ضمن وثائق تشير إلى ما تم وقفه من أوقاف متنوعة على مجموعة متباينة منها المسجد والرباط والمدرسة والمكتبة، ومن أمثلة ذلك وثيقة وقف عمر بن الخطاب ووقف الحاكم بأمر الله الفاطمي المدونة في عام 400هـ والتي تضمنت ما وقفه على الجامع الأزهر براشدة والجامع بالمقس ودار الحكمة[4]، وهناك مجموعة من وثائق الوقف من العصر المملوكي تضمنت قضايا تنظيمية تتعلق بمكتبات المدارس، مثل وثيقة وقف السلطان الغوري، ووثيقة وقف السلطان فرج برقوق ووثيقة وقف جمال الاستادار، ووثيقة وقف الأمير صرغتمش[5].

وقد تضم وثيقة الوقف عند الإشارة إلى ما يخص المكتبة: عناوين الكتب الوقفية، وفي هذه الحالة تأتي الوثيقة في شكل كتاب مجلد، كما هو الحال بالنسبة لوثيقة وقف مسجد محمد بك أبى الذهب في القاهرة والتي جاءت في كتاب صفحاته 116 صفحة، اعتنى بإخراجه عناية كبيرة من حيث التجليد والورق وجعلت الصفحات في أطر مذهبه[6]، والنص المتعلق بوقف المكتبة يبتدئُ من الصفحة الثالثة والسبعين وبدايته «.. وأن مولانا الأمير محمد بيك الواقف المشار إليه أعلاه وقف أيضاً وحبس وسبل وتصدق لله -سبحانه وتعالى- بجميع الكتب الشريفة الجليلة المقيدة التي حوت القرآن وأنواع الفنون من تفسير وحديث وفقه وشروح ومتون وغير ذلك مما يأتى بيانه فيه المشتملة بدلالة الدفتر المكتتب في شأن ذلك على مصحفين ..»[7]، وبعد

تعداد وذكر العناوين التي وقفت، تذكر الوثيقة بعض النقاط المتعلقة بتنظيم الاستخدام والاستفادة منها، وما يتطلبه الحفاظ عليها من عقوبات تنزل على خازنها عند التفريط..[8].

لقد كان للوقف دورٌ مميز في تقديم معطيات فنية لها دلالات تاريخية واجتماعية واقتصادية أدت إلى إثراء التاريخ الإسلامي، فمن خلال الوقفيات ووثائقها تم إبراز العديد من المعالم:

أ- تم التعرف من خلال الوثائق الوقفية على المعالم العمرانية والأراضي الزراعية وأصحاب المناصب وأماكن الأوقاف والعملات والمرتبات للموظفين وتقديمات الأوقاف والمستفيدين من الوقف كذلك التعرف إلى أسماء عدد من أمراء المناطق وكذلك أسماء عدد من الأعلام ومن أماكن ومواقع عمرانية كثيرة والأسواق، والعائلات، وأصبحت الوثائق الوقفية تشكل مصدراً مهماً للمعطيات الطبوغرافية التي تتعلق بقرية أو مدينة أو حتى منطقة بكاملها (...)، فالوقفيات تحفل بوصف وتحديد الأراضي والمزارع التابعة لقرية من القرى، بحيث تساعدنا كثيراً على إعادة تصور الوضع الطبوغرافي للقرى كما كانت عليه قبل قرون، وخاصة بالنسبة لتلك القرى التي اندثرت وتلاشت معالمها مع توسع المدن واندماجها فيها[9].

ب-تعتبر الوثائق والسجلات الوقفية مستندات لا يمكن الطعن في صحتها ومصدراً لإعادة إحياء التراث الإسلامي، وإعادة كتابة التاريخ وقلب المفاهيم التاريخية التقليدية، فالوثائق الوقفية تَمُدُّنا بأعداد الوقفيات الإسلامية وأماكنها المشرذمة والمتعددة، وأوقاف السلاطين والأمراء، وكذلك بأسماء الشوارع والأحياء والخانات[10] التي اندثرت وأسماء المفتين والبطاركة والثكنات العسكرية[11].

ج-أهمية الوثائق الوقفية: فهي تعتبر بمثابة تراث وطني لا يقدر بثمن، ومصدر لا غنى عنه، فبدون الرجوع إلى وثائق الوقف لا تستطيع المصادر التقليدية تجديد نظرتنا للأحداث وإعادة حكمنا على الوقائع التي تعطي تقارير دقيقة عما تصفه من قرى ومن منشآت، من ثم فإن فائدتها تكمن في فتح أفق

جديدة للتاريخ الاقتصادي إلى عصور لا نعرف عنها الشيء الكثير[12]. هذا فضلاً عن التحف الغنية التي تؤرخ لفترة زمنية معينة، والتي يعود أكثرها في ملكيته إلى الأوقاف، فمن معروضات متحف الفن الإسلامي بالقاهرة، ومعظم معروضات متحف دار الكتب المصرية بالقاهرة، كلها عبارة عن تحف منقولة موقوفة على المساجد والمدارس وما إلى ذلك، وكذلك التحف الموقوفة على العتبات المقدسة[13].

وتتضح أهمية الأوقاف من خلال الوثائق المنقوشة على الجدران أو المحفوظة في المحاكم، وخاصة لدى الباحثين على اختلاف تخصصاتهم، لما لها من عناصر فنية جمالية، وما فيها من معطيات مختلفة ومضامين، فهي تصلح مادة فنية لدى المهندسين والخطاطين والمعماريين لجهة خطوط الكتابة وأنواعها وأشكالها وتناسقها وأبعادها، كما تصلح مادة مهمة لدى الباحثين الاجتماعيين، ومصدر معلومات غنيًّا للمؤرخين والباحثين في تخطيط المدن والتطور العمراني، والدارسين في المجالات الاقتصادية وفروعها التجارية والصناعية والزراعية، والمهتمين بالحركة الثقافية والحياة الدينية، وللماليين الذين يرصدون تطور القيمة النقدية والعملات، وللباحثين في أنواع الوظائف الدينية أو الطبية أو العسكرية، ومخصصاتهم الشهرية أو السنوية في عصر من العصور»[14]، بل سجلت لنا الوقفيات كل ما يتعلق بالأملاك وكيفية التصرف بها، ووصفت المنشآت المعمارية وصفاً دقيقاً يتخللها مصطلحات فقهية يستطيع من يدرسها بعمق أن يربط بين الفقه والعمارة ربطاً دقيقاً، بل تعبر هذه المصطلحات أحياناً عن الوظيفة الدقيقة للمكان[15].

د-مصدر متنوع: فحرص الواقف على تدوين الوقفية بشكل مفصل وعن موقع كل منشأة ونفقاتها، وهذه الوثائق تعتبر مصدراً مهماً لدراسة التاريخ الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والديني والثقافي والحضاري، فمن هذه الوثائق نجد «كمية كبيرة من المعطيات التي تتعلق بالجوامع والحمامات وأقنية الري والجسور والخانات والإستراحات والمدارس

والمستشفيات»، وبذلك تظهر مدى الأهمية التي يشكلها الوقف في دراسة التاريخ من مختلف جوانبه، بل لا يمكن «تجاهل الوثائق الوقفية في دراسة التاريخ الحضاري»[16].

وهناك الكثير من الفجوات والفراغات التي لا يمكن تجاوزها إلا بتوفر «مادة تاريخية جديدة غير قابلة للتحريف أو التزوير، ومن المذكور أن هذه المادة لا تجدها خارج وثائق الأرشيف، وقد يكون الجزء الأساسي منها خاصًّا بمسائل الوقف، وهذا ما جعل سجلات الوقف تُعَدُّ المصدر الأساسي والمادة الخام لكل مؤرخ أو باحث في قضايا التاريخ الداخلي لأي مجتمع إسلامي، فالجوانب الغامضة أو غير الموجودة من التاريخ الاجتماعي والاقتصادي والثقافي لا يمكن إيضاحها والتعرف على وقائعها وتلمس خصائصها خارج معطيات وثائق الوقف»، وهي مستندات لا يمكن الطعن في صحتها مطلقاً، وأن إعادة إحياء هذه الوثائق والسجلات سيؤدى إلى إعادة كتابة التاريخ وقلب المفاهيم التاريخية التقليدية[17].

ولا يمكن تجاهل ما يمكن أن تؤدى إليه دراسة الوقفيات من خدمة لتاريخ الكتاب من جانبين: الجانب التاريخي، والجانب الباليوغرافي أو الخطي. فاعتماداً على المخطوطات الحاملة لوثائق الوقف فإنه يمكن تأْريخ نسبة كبيرة من هذه المخطوطات وتعريفها، ومما يساعد المهتمين بعلم المخطوطات في دراستهم المخطوطية هذه هو وجود هذه الوثائق الوقفية على ظهر الأوراق الأولى من المخطوطات، وأحياناً في وسطها، كما توجد هذه الوقفيات في بعض أجزاء المخطوط أو في جميع أجزائه، أما الجانب البالوغرافي أو الخطي، فيمكن للباحث في المخطوطات أن يحل رموز كتابة طالما ظل صاحبها مجهولاً، بمعنى أن مؤلِّف مخطوط مجهول المؤلِّف يكتشف من خلال مقابلة خط وقفية له عليها اسمه بكتابة هذا المخطوط[18].

لقد شجع الوقف على تمتين العلاقات بين الشعوب والتمازج بين الحضارات، فوجود الوقف شجع السياحة والتنقل بين المناطق وأعطى الشعور بالأمان، لمن يقوم بذلك بأنه لن يضيع أو يجوع، وهو ما سمح لابن بطوطة

(الرحالة الشهير) أن يقوم برحلته، «فقد تمثلت الأخوة الإسلامية في بناء الكثير من الزوايا والمدارس والربط إذ سمح هذا النظام لابن بطوطة بالقيام بأسفاره، فعلى امتداد الرحلة يذكر ابن بطوطة نزوله في هذه الزاوية أو تلك، وحتى عندما أصبح موسراً من جراء العطايا كان ينزل هو وصحبه في هذه الزوايا التي تُؤَمِّنُ لهم المأكل والمشرب والمنام، وبعض التقديمات المالية عند السفر أحياناً، ولا شك في أنه قد استفاد من التسهيلات التي تقدمها الأخوة الإسلامية عندما جاور عامين في مكة. وهو ما حصل مع ابن جبير (رحالة أيضاً) حيث لم يتمالك نفسه من الإعجاب بمدى ما لمسه من مدن المشرق الإسلامي من عناية بالغرباء، ولا سيما إذا كانوا من رجال الدين وطلاب العلم والمشتغلين بها، فقد كانت هناك أعدادٌ من المغاربة نزحوا إلى المشرق إما للحج، وإما خلاصاً من الأخطار التي تعرضت لها بلاد المغرب والأندلس أواخر العصور الوسطى، وقد وجدوا رعاية بالغة من خلال العديد من الزوايا والمنشآت المخصصة للزهاد والمسافرين والفقراء التي كانت ترعاها وتصرف عليها الأوقاف[19].

إن ما قام به ابن بطوطة وابن جبير وغيرهما، وما قدموه من تعريف بالمناطق والعادات والتقاليد - لم تكن لتحصل ولم نكن لنطلع على هذا الإرث العظيم من التعريف لولا وجود الأوقاف، وما تمده للأماكن التي آوتهم ورَعَتْهُم، بل كان نجاح هذه الرحلات «أكبر دليل على عظمة الأخوة الإسلامية، وما تقدم للمسلمين من خدمات جُلَّى»[20].

إن انتشار الأوقاف من خلال وثائقها في أماكن مختلفة من العالم الإسلامي كانت له دلالات حضارية خاصة:

أ- أن الكثير من المسلمين قد أوقفوا في مناطقهم وفي خارجها، وهو أمر له دلالة على ما تتمتع به الأمة الإسلامية من تسامح، وهي سمة من سمات الحضارة الإسلامية المبنية على عدم التمركز، «فالازدهار الحضاري الذي عرفته بخارى وطشقند وسمرقند وصولاً إلى مراكز الفقه والثقافة والحضارة غرباً، كان ذلك في حالة موازاة إن لم يتفوق على ما كان في المركز في بغداد»[21].

ولكن ذلك يختلف تماماً عن الحضارة الغربية، «فشرط وجودها المركز والأطراف التابعة، بما في ذلك حضاريا وأيديولوجيا وثقافيا، أما الاندماج أو التساوي بين المركز والأطراف فيعني انفجار الوحدة وانهيار النظام الرأسمالي العالمي، كما يعني انفجار الحداثة الغربية العالمية؛ لأن إعطاء الشعوب حقاً وحقيقة وضعاً حضاريا وثقافيا مساوياً لقرينه في المركز- يعني انتهاء الحضارة الغربية»، بل إن سياسة المجتمعات الغربية تقوم على «نهب العقول القادرة على تحقيق الذات بوسائل التهجير التربوي والأمني والبوليسي ، وإغراءات إشباع الحاجات التي يحرم أصحاب العقول الذكية منها في مواطنهم، مواطن العالم الثالث»[22].

ب- عدم التعصب في نطاق الحضارة الإسلامية لطائفة أو لطبقة أو لمنطقة، وهو ما يبرز خاصة في المدارس والمكتبات والمنشآت الاجتماعية، فقد جعل ذلك من الارتقاء الاجتماعي في الإسلام مفتوحاً لكل الناس بما أتاحته أساليب الوقف، إذ لم تفرق أموال الوقف بين جنسية وأخرى وبين طبقة وأخرى.. بل سهلت للجميع الوصول إلى أقصى المراتب العلمية والاجتماعية والسياسية، وهذا التصرف على عكس ما يعمل به في الغرب، «فالغربيون في مؤسساتهم الخيرية الاجتماعية، كثيراً ما يحصرون الانتفاع بها في مواطنهم من أبناء دولتهم، أو أبناء مدينتهم، أو ديانتهم»[23].

ج-أثبت الوقف أن الحضارة تصنعها الأمة، فلا تحتكر قيامها فئة أو طبقة من المجتمع، وإنما يصنعها المجتمع كله، فالأمة بمختلف عناصرها وتياراتها هى التي أبدعت حضارة الإسلام، «والوقف كان المؤسسة الأم التي موَّلت صناعة أمتنا لهذه الحضارة».

ويمكن توضيح علاقة الوقف بالأمة والحضارة -من خلال الوثائق الوقفية- فيما يلي:

- ارتبطت الحضارة الإسلامية بما أنفقه الوقف على عناصر عديدة من رعاية اجتماعية وتربوية وصحية وعسكرية ودينية، في ضوء الوثيقة الوقفية فضلاً عن

المشاركة الأهلية في صنع الحضارة، فلم تكن الدولة هي الفاعل الوحيد، بل شاركها المجتمع المدني بكافة جوانبه، وكانت الأمة حاضرة، ومن هنا فإن الحديث عن أي مشروع لبعث الحضارة الإسلامية لابد أن يعني تصحيح الخلل الذي حدث في العلاقة بين الدولة والأمة، ولتعود للمؤسسات الأهلية والطوعية والخيرية دورها الفاعل، وفي مقدمتها الأوقاف في تصحيح هذا الخلل، وتمكن الأمة من إنجاز تحول حضاري جديد[24].

-الحضارة تصنعها المؤسسات: وهو ما أبقى الحضارة الإسلامية حية فترة طويلة من الزمن، وذلك من خلال طبيعة الوقف المتجددة، وهي ظاهرة واضحة في التاريخ الإسلامي، فقد استطاعت المؤسسات التي أقامها الوقف الاستمرار والبقاء طويلاً، دون أن تتوقف عن أداء رسالتها عقب وفاة مؤسسيها، في ضوء الوثيقة الوقفية ذلك أنه في كثير من حلقات التاريخ وعديد من بلاد العالم «توقفت المؤسسات الخيرية عن أداء رسالتها بعد فترة من الزمن بسبب وفاة مؤسسيها، ونُضُوب مواردها، وعدم توفر الإمكانات المادية التي تمكنها من الاستمرار في أداء الرسالة، مما يضطرها إلى طلب المساعدة الخيرية بين حين وآخر، حتى تتوقف تماما عن العلم، أما في ظل الحضارة العربية الإسلامية، فإنه قلَّ أن تصادفنا هذه الظاهرة».

لقد أسهم الوقف في تفعيل المعادلة الشهيرة: (إنسان وتراب ووقت) ينتج: حضارة، حيث كان له الدور الفعال في الاستفادة من طاقات الإنسان والزمن بشكل خاص من خلال المؤسسات المختلفة، فقد انتشر التعليم في المؤسسات الوقفية بناءً على ما جاء في الوثيقة الوقفية ، وبين كل أفراد المجتمع، حتى انتشرت الثقافة بين الخدم والفراشين والبوابين وغيرهم، ونبغ من الطبقات المتواضعة عدد كبير من العلماء. إن كل ذلك أسهم في الإعداد لقيام مجتمع إنساني يحمل قيماً وآداباً رفيعة، وحصلت النقلة العجيبة من الطور البدائي للعرب والشعوب والأمم الممتزجة بهم في إطار الجامعة الإسلامية إلى نمو حضاري شامل أكسب هذه الأمة المتانة العقدية، والاستقامة السلوكية، والريادة العلمية، والفكرية، والنهضة الاجتماعية والاقتصادية، والرفاه والقوة والمنعة .

خلاصة القول : أنه يمكن التأكيد على أن النظام الوقفي في المجتمعات الإسلامية قد تبدل تماماً، وأن الحال القائم هو غير الحال المنتظر من نظام الوقف الذي تم الإطلاع عليه من خلال الوثائق الوقفية ، ونستطيع إبداء الملاحظات التالية المعبرة إلى حد كبير عن واقع الوقف في جميع البلاد العربية الإسلامية.

1- إن المحاولات التاريخية القديمة من قبل عدد من المحاكم للسيطرة على ممتلكات وقفية من هنا أو هناك بعيداً عما جاء في الوثائق الوقفية لا تعدو أن تكون رغبة في تسلط ما أو في مصادرة لأرض معينة لهدف معين، ورغم جميع المحاولات التي جرت قديماً من هذا القبيل فإنه لم يخل زمن من حاكم إلا وأسهم في تعزيز مفهوم الوقف وتوسيع نطاقه وتنويع خدماته، بحيث يشكل الوقف للدولة عضداً في تأمين خدمات المجتمع وحاجاته المستجدة والمتغيرة باستمرار، كما بقي لدى الأفراد قديما تلك الروح المبادرة إلى خدمة المجتمع من خلال الوقف، وخصوصا لاستناده إلى دافع مهم هو الرغبة في الحصول على الثواب الدائم من خلال مفهوم الصدقة الجارية.

2- إن إساءات المتولين في إدارات الوقف قديما والتي لا تلتزم بما جاء في الوثيقة الوقفية نجدها قد وسمت كظاهرة إدانة للوقف ووضعت ضمن الدوافع التي أدت إلى عمليات وضع اليد عليه، نراها ظاهرة بشرية طبيعية كان يمكن معالجتها بشيء من الضوابط التي تحد من إساءاتها، وكان يمكن تصحيح مسيرة إدارة الوقف في حال اعتمد نظام التولية الجماعي بدلا من الفردية، فيتحول الوقف إلى مؤسسة واقعية لا تخضع لأمزجة شخصية، إذا لم تحدث معالجة حقيقة فاعلة لهذا الموضوع، بل استعمل سبباً لإجراءات أدت إلى مزيد من البلبلة.

3- الإحكام على النظام الوقفي بحجة إصلاحه مخالفةً بذلك بما جاء في الوثائق الوقفية ، إلا أن النتيجة العملية أنها أساءت إلى الوقف بشكل ظاهر لا يخفي على أحد وكان من سمات هذا الإصلاح:

أ- سوء الجهاز الإداري في إدارات الأوقاف الذي أصبح السمة العامة والمشهورة لهذه المؤسسة في جميع البلدان العربية والإسلامية، وبات يُضْرَبُ به المثلُ في التخلف لأن الإدارة ذهبت بعيداً عما جاء في وثيقة الوقف.

ب- عدم الحفاظ على شروط الواقفين التي جاءت في وثائقهم، فقد جرى ضم الممتلكات إلى بعضها ووضع للواردات الوقفية ميزانيات عامة تقررها سياسات الحكومات بصرف النظر عن اشتراط الواقفين.

ج- إن الأسس التي جرى الكلام عنها كثيراً في قدرتها على حفظ استقلالية الأوقاف واستمرارها قديما لم يكن لها دور فعلي أو أثر عندما قامت الدولة الحديثة بوضع يدها على الأوقاف والتصدي لإدارتها مباشرة مخالفة بذلك ما جاء في الوثيقة، إذ لم تلتفت إلى أي اعتبارات يمكن أن تحد من قدرتها تلك.

د- اندثار الخدمات الاقتصادية والاجتماعية للوقف، حيث لم يعد للوقف حسب الوثيقة الوقفية دور ملحوظ في تنمية المجتمع ورفده بالطاقات المالية والخدماتية المتنوعة، وتحول العمل الاجتماعي الخيري إلى مفهوم الجمعيات المؤسسة بقرار من الحكومات واعتمادها على تبرعات الأفراد وهباتهم النقدية، وهذا ما جعل العمل الخيري الاجتماعي رهينة إرادة الحكومات يمكن منعه أو مصادرته في أي لحظة، ورهينة الوضع الاقتصادي لأفراد المجتمع لتعلقة بتبرعاتهم المؤقتة التي ليس لها صفة الديمومة كما الواردات الوقفية.

هـ- حصر مفهوم الوقف بالمسألة الدينية التعبدية المحضة، فلم يعد يعرف من خدمات الوقف إلا العمل على بناء المساجد، وأن الصدقة الجارية مرتبطة بالمساجد وما يتبعها من مؤسسات خاصة بها، وهذا ما ضيع شمولية نظام الوقف.

و- هذه الصورة من الواقع الوقفي أدت إلى تقاعس الأفراد وإحجامهم عن المبادرة إلى الوقف لغياب مفهومه عن الأذهان، إضافة إلى عدم القناعة بما جاء في شروط الواقفين المسجلة في الوثائق الوقفية، وهذا ما يمكن ملاحظته في التناقص الشديد في عدد الوقفيات في سائر البلاد العربية

والإسلامية منذ بدايات القرن العشرين.

لذلك كله نقول: إن نظام الوقف في العالم العربي الإسلامي قد تلقى في العصر الحديث ضربة قاسية أنهكت بنيانه، وقضت على أسسه، وضيعت مفاهيمه، وغيَّبَتْ أهدافه، وألغت نماذجه الراقية، وحولته إلى مجرد ثروة في الممتلكات المتفرقة، أغلبها معطل لا يستثمر، وإن استثمر فبأساليب غير مجدية، بحيث لم تعد إيراداتها تفي حتى للمجال الديني الضيق الذي انحصر فيه الوقف، كل ذلك كان بسبب عدم الالتزام بما جاء في الوثائق الوقفية التي تحدد مجالات الوقف وأهدافه وشروط إدارته .. إلخ .

4- إن من نتائج التبدلات الفكرية التي جرت في العالم العربي والإسلامي، في الربع الأخير من القرن العشرين، إدراك أهمية مؤسسة الوقف وبداية تحرك لإحياء مفاهيمه من خلال ظهور مشاريع أنظمة وقوانين، بل إنشاء مؤسسات بدأت بطرح صور جديدة لإدارات تعمل على التنمية اللازمة للمال الوقفي بما يؤهله لاستعادة دوره في التكوين الاقتصادي والاجتماعي.

لقد انحصر دور الأوقاف في الحياة الإسلامية المعاصرة وانحسر في أكثر المجتمعات الحديثة مع العلم بأن الأمة الإسلامية في هذه المرحلة هي أشد حاجة من أي وقت مضى لعوائد الأوقاف لمقابلة حاجاتها الملحة والمتزايدة.

* * *

1 - الموسوعة الفقهية، الكويت ،الطبعة الثانية،1410هـ

2 - عبدالله بن محمد الحجيلي ، دراسة وثائقية وقفية في الإسلام، مجلة أوقاف، العدد3، الكويت، 2002م، ص101.

3 - هذه الوقفية أشهر وقفية في الإسلام، فقد أخرجها كاملة أو طرفاً منها أئمة الإسلام من المحدثين وغيره، وهذا النص المدون هو ما رواه أبو داود في سننه الجزء الثالث، صفحة 117، حديث رقم 2879.

4 - ابن كثير، البداية والنهاية، الجزء13، مكتبة المعارف، بيروت، 1977م،ص72.

5 - المقريزي، كتاب المواعظ والاعتبار بذكرالخطط والآثار المعروفة بالخطط المقريزية، الجزء الثاني، دار الطباعة المصرية، القاهرة 1270هـ ص366.

6 - ابن فرحو اليعمري، كتاب نصيحة المشاور وتسلية المجاور (مخطوطة تم نسخها في سنة 1093هـ

محفوظة بدار الكتب المصرية برقم 43049) ورقة 54.

7 - المقريزي، مرجع سبق ذكره،ص401.

8 - كتاب التبر المسبوك في ذيل السلوك، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، د.ت، ص 181.

9 - عمر عبدالسلام تدمري، الأوقاف المنقوشة على جدران مساجد طرابلس الشام ومدارسها ودلالاتها التاريخية في عصر المماليك، مجلة أوقاف، العدد الأول، الأمانة العامة للأوقاف، الكويت، 2001م، ص 43-48.

10- الخانات، جمع خان، فكان يبيع فيه التجار، والخان أيضا: موضع ينزله المسافرون.

11 - حسان حلاق، أوقاف المسلمين في بيروت في العهد العثماني، المركز الإسلامي للإعلام والإنماء، بيروت، ط1، 1985م، ص 5.

12 - صلاح حسين العبيدي، مؤسسة الأوقاف ودورها في الحفاظ على الآثار الإسلامية والمخطوطات، ندوة مؤسسة الأوقاف في العالم العربي والإسلامي، معهد البحوث والدراسات العربية، بغداد، 1983م، ص 182.

13 - مؤسسة الأوقاف ودورها في الحفاظ على الآثار الإسلامية، مرجع سابق، ص193-194.

14 - عمر عبدالسلام تدمري، مرجع سبق ذكره، ص351-357.

15 - خالد محمد عزب، تخطيط وعمارة المدن الإسلامية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، كتاب الأمة، العدد 58، 1418هـ ، ص46.

16 - محمد الأرناؤوط،، دور الوقف في المجتمعات الإسلامية، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط1، 2000م، ص12.

17 - ناصر الدين سعيدوني، دراسات تاريخية في الملكية والوقف والجباية، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 2001م، ص 196-197.

18 - أحمد شوقي بنبين، دراسات في علم المخطوطات والبحث البيبلوغرافي، منشورات كلية الآداب بالرباط، مطبعة النجاح، ط1، 1993م، ص 54.

19 - ابن جبير، رحلة ابن جبير ، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت، شرحه وكتب حواشيه طلال حرب، ص100.

20 - طلال حرب في مقدمته، رحلة ابن بطوطة تحفة النظار في غرائب الأمصار، دار الكتب العلمية، د.ت، ص193.

21 - منير شفيق، في الحداثة والخطاب الحداثي، المركز الثقافي العربي، بيروت ، ط1، 1999م، ص31.

22 - المرجع السابق، الصفحة نفسها.

23 يحيى محمود جنيد، الوقف والمجتمع، مؤسسة اليمامة الصحفية الرياض، كتاب الرياض رقم39، 1417هـ ، ص61.

24- محمد عمارة، دور الوقف في النمو الاجتماعي وتلبية حاجات الأمة، ندوة نحو دور تنموي للوقف، الكويت، 1993م، ص170.





مساءلة الهزيمة
نحو ثقافة مراجعة تسهم في وقف التراجع

تركي علي الربيعو (◆)

يبدو للمتتبع لحركية الخطاب العربي المعاصر في النصف الثاني من القرن العشرين وحتى بداية الألفية الجديدة - تأثره الواضح بأطروحة المؤرخ البريطاني أرنولد توينبي في التحدي والاستجابة ، والتي ما تزال تفعل فعلها في خطاب عربي يمزج بين الميثولوجيا الدينية والسياسة ، ولكن بصورة أكثر مأساوية وتراجيدية ، فعلى طول المسافة التاريخية الممتدة ما بين نكبة 1948م التي انتهت باحتلال فلسطين إلى النكبة / الكارثة ممثلةً في الحرب العدوانية التي شُنَّتْ على العراق والتي انتهت باحتلال بغداد ، والخطاب العربي المعاصر لم يَمَلّ من دفع مرافعاته النكبوية إلى الواجهة باستمرار ، التي تنشد النكبة والكارثة ،و ما يزال يدعو القدر التاريخي لأن يُنْزِلَ بنا مزيداً من النكبات والكوارث والصدمات علّنا نستفيق من هول الكارثة ونرد على التحدي ، أليس التحدي الخارجي هو المهماز الذي أيقظ وعينا القومي بعد أن تكلست بيضته؟ ويتساءل المتتبع لمسيرة هذا الخطاب عن سر هذه الانفعالية التي تلازم خطابنا المعاصر بكافة صنوفه (القومي والديمقراطي والنهضوي عموماً) والتي تكاد تكون علامته الفارقة ؟ عن السر الذي يدفع بهذا الخطاب إلى مزيد من الهروب إلى الأمام كما يرى محمد عابد الجابري في تشخيصه لنقاط قوة

◆ باحث وأكاديمي من سورية .

وضعف هذا الخطاب ؟ إلى تخوم الانفعال السياسي في الوقت الذي يزعم فيه أنه يؤسس لخطاب عقلاني في النهضة والسياسة ؟ وإلى تخوم الفكر الميثولوجي الذي لا يرى إمكاناً للقيامة والبعث إلا عبر المرور بدرب الآلام ؟ وأخيراً عن البؤس النظري الملازم لهذا الخطاب والذي لم يفارقه أبدا[1] ؟ .

أسئلة عديدة ، وما أكثرها ، تفرض نفسها في سياق البؤس النظري والسياسي لهذا الخطاب وهو ينشد النكبة الكارثة ، وليس هذا فحسب ، بل هو يتمنى المزيد من الكوارث ؛ لاعتقاده أن النكبة هي شرط للنهضة المرتقبة ، فلا نهضة بدون نكبة ، ولا بعث بدون درب الآلام والذي يستعير معظم بواعث التعبير عن نفسه - كما أسلفت - من ميثولوجيا العهد الجديد التي ظلت محايثة للخطاب القوموي العربي ،دافعة إياه إلى الظلال الوقائية لنزعة مازوخية بقيت تمارس مزيداً من تعنيف الذات العربية وجلدها ، ظناً منها أن ذلك طريق الخلاص[2] . لا، بل إنّ بعض المثقفين العرب وفي سياق الحرب الإمبريالية على العراق ، راح يتمنى الهزيمة فمن شأن الهزيمة / الصدمة أن توقظ العرب.

كان من الممكن أن نسهو عن هذا الخطاب ، وعن الزخم الإيديولوجي الذي رافقه ممثلاً بـ«الإيديولوجيا الانقلابية» ، إلا أن عودته بصورة لا لبس فيها وهو يرتدي معطف الحداثة محيطاً نفسه بكل تقنيات الأسئلة الحداثوية ، هو الذي دفعنا إلى قراءة هذا الخطاب الانفعالي الذي تنفع معه كل عدة التحليل النفسي بحق ، وذلك بهدف فضح عيوبه وإظهار تناقضاته وذلك على الرغم من تحفظنا المستمر على هواة التحليل النفسي ؟ .

في سياق هذا الخطاب الانفعالي الذي يقع في المتن من مشروع مساءلة الهزيمة،يمكن تلمس اتجاهين بصورة إجرائية داخل الخطاب العربي المعاصر.

الأول ينشد الكارثة ليحصد النهضة والرد على الهزيمة.

الثاني يسعى إلى تجاوز الخطاب الانفعالي في مساءلته للهزيمة وفي بحثه عن ثقافة مراجعة .

الخطاب الأول يعود في جذوره إلى هزيمة 1948م واحتلال فلسطين ،ففي

بحثه عن «الفعالية الثورية في النكبة» وصف المفكر القومي نديم البيطار الذي حطَّ به الترحال مؤخراً في كندا، نكبة 1948م بأنها نعمة ؛ لأن نزول النكبة بنا يفتح في الواقع كما يرى البيطار دورة تاريخية جديدة أمامنا ؛ لأنه يعلن موت الوجود العربي التقليدي ، لذلك كانت النكبة من وجهة نظره ذات طبيعة انقلابية كبرى .

إن الموضوع الأساسي الذي يدور من حوله البيطار ، هو مأساة الوجود العربي التقليدي الذي أصبح بمثابة حجر عثرة في طريق النهضة ، إن لم نقل صخرة كبيرة كما حاول أن يقنعنا البيطار وعبد الله العروي(العرب والفكر التاريخي، 1973م) وياسين الحافظ(الهزيمة والأيديولوجيا المهزومة، 1978م) وإحسان مراش(مدخل إلى تطبيق الماركسية في الواقع العربي، 1975م) وكثيرون، فالتقليد هو داء الأمة الجاثم على صدرها والذي يُنيخُ بكلكله عليها ولا مزحزح له إلا الكارثة /النكبة ، من هنا كان للنكبة طابعٌ ثوريٌّ كما يرى البيطار، ومن هنا فإن على الخطاب الثوروي أن يشغل ذاته بأربعة أشياء يستخلصها من معنى النكبة:

أولاً - أن يكشف عن الطبيعة الثورية التي تنطوي عليها النكبة ، وعن مضمونها الانقلابي ، فثورية النكبة تعبر عن ذاتها في موقف يفرض شكلاً جديداً على المجتمع الذي يصاب بها ، شكلاً كان يستحيل حصوله لولا التحول الثوري الذي تحدثه في الأنفس .

ثانياً - أن يكشف عن معناها بالنسبة للوجود العربي التقليدي ، فالنكبة القومية الكبرى ذات مضمون ثوري فعال ، وأنها تخضع ، من ناحية عامة ، لقانون عام يجعلها ذات آثار وتحولات ثورية ، فالنكبة التي أصابتنا في فلسطين بَيَّنَتْ أن ردة فعل العرب عليها –على حد تعبير البيطار– ستكون ردة ثورية فعالة متكاملة؟!.

ثالثاً - أن يستدل من الكارثة / النكبة على الاتجاهات أو القوانين الثورية التي تتفرع عنها ، كي تفرض ذاتها على الحركة القومية الانقلابية ككل، وعلينا

«أن نركع شاكرين القدر التاريخي الذي أتاح لنا أن نعيش في أدق وأهم مرحلة يمر بها العربي، وأن نشارك في عمل من أكبر الأعمال الانقلابية في التاريخ»[3].

رابعاً - أن يدعو - أي الفكر الانقلابي - إلى العمل بوحي تلك الحقائق ، من فعل ومن طبيعة ومن قوانين . فالآثار التي تحدثها النكبات في جميع الأمم متشابهة وتصبح بمثابة قوانين .

لم تكن ردة الفعل العربي على النكبة ردة ثورية فعالة ومتكاملة كما يشتهي البيطار، ولم يتم اكتشاف القوانين الثورية للنكبة ، كذلك لم ينتج عن سحر الخطاب المحكوم بمفاهيم الثورية والانقلابية أية نتيجة ، وجاءت النكبة الجديدة، نكبة حزيران / يونيو 1967م ولم تكن نعمة ، لا، بل إنها فاقت جميع النعم التي يمكن استخلاصها منها على حد تعبير المفكر المغربي عبد الله ألعروي الذي راح يسخر من تهافت الخطاب الثوري العروبوي الذي ينشد الكارثة[4] . ومما زاد الطين بلة أن الكارثة لم تدفع إلى اكتشاف القوانين الثورية ولا إلى سحر الثورة المنشود ، وتوالت الكوارث والنكبات وبقي جرحنا النرجسي فاغر الفم ، وازدادت حيرة الخطاب الإنشائي الثوري الذي حول الهزيمة إلى انسحاب و النكبة إلى درس يمكن استخلاص نتائجه ، كذلك الخطاب اللاحق الذي استعان على عجل بالتحليل النفسي ، والذي حوّل هزيمة حزيران / يونيو إلى رضة ، والرضة تقع بين الصدمة والكارثة كما يقول هذا الخطاب ولا تدفع إلى إيقاظ الوعي ، بهذا أنقذ الخطاب العربي نفسه من المأزق في تفسيره لعدم استفادتنا من درس النكبة ، وراح يتطلع بدوره إلى كارثة جديدة تفوق بحجمها مجموع ما حصل وتكون بمثابة صدمة تسهم في إيقاظ الأمة النائمة[5] .

بعد هزيمة حزيران / يونيو 1982م ودخول القوات الإسرائيلية إلى قلب بيروت ، راح لفيف من المثقفين العرب الراديكاليين (الطيب تيزيني وصادق جلال العظم على سبيل المثال) يتحدثون عن مرحلة ما بعد بيروت 1982م، كحدٍّ فاصل بين الثورة والخيانة ، بين النكبة والنهضة ، فقد آن الآوان وطفح الكيل بما فيه ، لَكِنَّ شيئاً من هذا لم يحدث ، فقد تاه الأول - أي الطيب

التيزيني -في تحليلاته الأرثوذكسية للتراث ، وبقي الثاني - أي العظم - أسير انطباعاته الدينية (انظر كتابه في « نقد الفكر الديني ، 1969م») والتي لاقت إعجاباً عند المفكرين العرب (عبد الله العروي ومحمد جابر الأنصاري) وأسير حالة الحصار التي دفعته في اتجاه الدفاع عن الماركسية بوصفها سقفاً للتاريخ؟[6]. وجاءت حرب الخليج الثانية 1991م ولكنها -ويالللمفارقة - لم تكن بمستوى الكارثة التي يتمناها ويدعو لها الخطاب العربي المعاصر .

في بحث مطول وتحت عنوان «نحو تحرير الروح العربية الإسلامية من عقالها» كتبه هاشم صالح ونشرته المجلة العمانية «نزوى» في عددها الثامن أكتوبر 1996م -جمادى الأول 1417 هجرية ، عبّر فيها عن أمنيته في حدوث كارثة ولكن كارثة من شأنها أن تدفع إلى انهيار ، وهو يشدد على ذلك بقوله: «ينبغي أن يحصل انهيار، وأن يتفجر في وجهنا الزلزال»[7] فمن شأن الانهيار وكما اعتقد البيطار أن يولد مزيداً من الأسئلة ، بصورة أدق أن يدفع بالأسئلة المحجوبة في أعماق الواقع والمكبوتة في تلافيفه إلى الواجهة . إن هاشم صالح يدفع إلى الواجهة بنظرية التحدي والاستجابة ولكن بصورة أكثر فجائعية بحيث يمكن القول بأنها التعبير الأكثر حدة عن أيديولوجيا الإحباط التي تستبطن مسيرة الخطاب العربي المعاصر والتي تدفعه إلى النكوص على عقبيه والدعاء على مجتمعه بالويل والثبور ، بصورة أدق ، تدفعه إلى القيام بإحراق البجعة المحتَضَرة (المجتمع العربي التقليدي) وإعادة بنائه من جديد على غرار الغرب ،كما دعانا بعض المفكرين العرب في أواسط عقد السبعينات من القرن المنصرم. فهو لايتمنى للكارثة أن تكون على مستوى الأمة فحسب ، بل يدعو لها أن تطال المفكرين والمثقفين العرب ، وهو هنا يقيس على التاريخ الأوروبي وعلى تاريخ المفكرين الأوروبيين الذي أصبح مبدأ للقياس وليس للاستئناس كما يرى محمد عابد الجابري. فلو لم يكن نيتشه مصاباً بعاهة العمى والمرض لما فجّر المكبوت من الأسئلة (مساكين هم المثقفون العرب الذين يدعو عليهم هاشم صالح بالعمى والعاهات) ؟! وكأن المثقفين العرب لم يدخلوا سجون دولة شرق المتوسط بحسب تعبير عبد الرحمن منيف ،

وينقصهم المزيد من العاهات التي لم تلحقها بهم الأنظمة السلطوية بعد .

وفي رأيي أن هذه الانفعالية التي تطغى على الخطاب العربي المعاصر وتدفعه إلى تمني الكارثة / النكبة لمجتمعه وأهله - تعبر بحق عن سوداوية وصلت إلى أقصى درجات التطرف عند المثقف العربي ، وتظل بمثابة التعبير الحي عن بؤس الثقافة والسياسة معاً ، لدى المثقف النخبوي أو الذي ظن حاله كذلك .

في كتابه «العرب ومعركة السلام ، 1999م» كتب برهان غليون في شهادته على مرور خمسين عاماً على اغتصاب فلسطين يقول : «انتابني شعور بالغم والثورة في الوقت نفسه .شعور بالغم ؛ لأنني وأنا أتأمل الوضع الراهن أجد أننا نحن العرب لم نستفد ولو ذرة واحدة من الدرس الذي كان علينا أن نأخذه من نكبتنا في فلسطين عام 1948م . فنحن في الوقت الذي نبكي فيه فلسطين ما قبل 1948م التي ذابت في أيدينا كما يذوب الرمل - نعيش من دون أن يغير هذا في نمط حياتنا ولا في سلوكنا زمن اغتصاب فلسطين ثانية، ونشاهدها تضيع أمام أعيننا وتصادر من بين أيدينا ، أعني أراضي الضفة الغربية التي قررت سلطات الاحتلال الإسرائيلي ، تحت مظلة التسوية ومفاوضات السلام، تحويلها إلى أرضٍ مفتوحة وتكريسها للاستيطان اليهودي»[8] .

من فلسطين إلى العراق المحتَلّ ، بقي الحال على نفسه ، ويلتفّ الخطاب العربي المعاصر على نفسه مستعيراً معظم دوافع التعبير عن حاله من أيديولوجيا الهزيمة والإحباط ، التي تعشش في أروقته كفطر ذري سام ، ففي سياق العدوان الأميركي - البريطاني على العراق ، راح المفكر السعودي تركي الحمد يدعو القدر التاريخي أن يُنْزِلَ بالأمة مزيداً من الصدمات ، فما نحتاجه هو صدمات وصدمات، علّها أن تدفع الجثة الهامدة إلى شيء من الحراك .

يندفع الحمد وهو ينظر إلى العدوان الثلاثي الجديد على العراق إلى شيء من المقارنة بين الأمس البعيد واليوم ، بصورة أدق ، بين الحملة الفرنسية على مصر التي أيقظت الوعي عند العرب بضرورة الحداثة و دفعتهم إلى البحث عن

«أقوم المسالك إلى معرفة أحوال الممالك» كما يشهد على ذلك كتاب خير الدين باشا التونسي ، وبين الحملة الأميركية الحالية على العراق التي يدرجها الحلفاء تحت راية «الحرية للعراق» التي من شأنها أن تجبر العرب على الانخراط في العولمة مهما كانت السلبيات التي ترافقها «يكتب الحمد : بالمنطق نفسه - ويقصد منطق حملة نابليون على مصر - يمكن القول بأن شعارات الحملة الأميركية في واشنطن، و قد تكون من ضمن الأهداف فعلاً ، و لكن لأنها تخدم مصلحة معينة وليس للقيمة الذاتية للمبدأ نفسه . و لكن في النهاية ستبقى المبادئ ومضامينها ، وليس من الضروري أن يستمر الوجود الأميركي . ففي أحيان كثيرة ، يكون الوضع في هذا البلد أو ذاك ، في هذا المجتمع أو ذاك من السكون و الجمود وثبات الحال إلى درجة فقدان الحيوية و الحياة ، بحيث لابد من صدمة كهربائية قوية من خارجه ، أي خارج المجتمع العربي ، كي تعيد له الحياة والفاعلية الذاتية. هذا ما حدث في بروسيا بعد الحملة النابليونية حين أدت إلى بعث الروح في الحياة الألمانية ، فازدهر الفكر والأدب والفن ، وتوحدت الولايات الألمانية بعد ذلك في دولة واحدة استطاعت أن تجد لها موطئاً بين الأمم ، ومكاناً تحت الشمس في كل المجالات . وهذا ما حدث في اليابان بعد أن كادت الحداثة اليابانية أن تضيع في مغامرات العسكر وبحثهم عن المجد في مغامرات عسكرية غير مجدية . وهذا ما حدث للصين حين أعاد الاستعمار البريطاني – من حيث لا يشعر ولا يريد بطبيعة الحال – الروح إلى مجتمع نَخَرَ فيه الفساد ، وكان يهوي كما يتهاوى ضرس نخره السوس حتى الجذور . وهذا ما حدث لمصر والمشرق العربي حين غزاهما نابليون ، فأعاد العرب إلى الوعي بالعصر الذي يعيشون فيه، ولكنهم نكصوا على أعقابهم بعد ذلك ، فكان لابد من صدمات وصدمات، إذ لعل وعسى ، فمكر التاريخ لا يعرف الاستسلام»[9] و ينهي الحمد حديثه بالقول : الحملة الأميركية الحالية على العراق ، بكل ما يمكن أن يكون لها من سلبيات قريبة أو بعيدة على المنطقة ، قد تجبر العرب على الانخراط في العولمة ، ومن ثم العصر ، وبالتالي الحداثة ، بكل أبعادها ، ومن ثم

المشاركة في بناء عالم كانوا يشعرون أنهم لا ينتمون إليه ولا ينتمي إليهم ، وهنا تكمن المعضلة الحضارية العربية»[10] .

لماذا لم نستفد من دروس النكبة ؟

في وقت لاحق أدرك جورج طرابيشي أن شجرة التحليل النفسي التي تفيأ طويلاً بظلالها، وأكل حتى التخمة من ثمارها - قد صارت هي نفسها عجفاء ، وفي هذا السياق راح طرابيشي يتساءل بقوله : لا أدري السبب في ذلك ؟.. أهو مغالاتي في الأكل من ثمارها ؟ أم أنها هي نفسها تتوقف عن العطاء عندما يؤخذ منها ، أو تقطف ثمارها بكميات أكبر مما ينبغي»[11]، ولكنه قبل ذلك حاول التصدي لما سمّاها بـ«حالة العصاب الجماعي للمثقفين العرب» و في هذا السياق ، راح طرابيشي يعقد مقارنة بين الحملة الفرنسية على مصر ، التي كانت بمثابة الصدمة للعرب ، والصدمة على صعيد التحليل النفسي تؤدي إلى اليقظة وتستدعي الشعور ومن ثم إلى الأخذ بالحداثة وأسبابها وهذا ما حصل في بحثهم كما أسلفت - عن أقوم المسالك لمعرفة أحوال الممالك ، أما نكسة وهزيمة حزيران / يونيو 1967م فلم تكن بمستوى الصدمة ، بل كانت - كما يرى طرابيشي - على مستوى الرضة ، والرضة كما يقول لا تؤدي إلى اليقظة لأنها تستدعي اللاشعور ، ولغة اللاشعور هي الشتيمة والانفعال والنكوص إلى الخلف، وقد يفسر هذا حالة العصاب الجماعي لدى المثقفين العرب الذين ينشدون القدر التاريخي أن ينزل بنا مزيداً من النكبات والصدمات علّها تدفع بـ«أهل الكهف» إلى الخروج من ليلهم الطويل[12].

في كتابه «المشروع النهضوي العربي» راح محمد عابد الجابري يتساءل عن سر «الفقر المدقع في التفكير السياسي» عند المثقفين العرب ، وعن تلك الكومة الكثيفة من الضباب التي تلف الخطاب العربي المعاصر ، و التي تدفعه كما بينا إلى الركوع إلى القدر التاريخي الذي أنزل بنا كل هذه المصائب . والجابري نفسه يروي لنا تحت عنوان «شك منهجي و خاطر شيطاني..حر» كيف كان أسير تلك الكومة الكثيفة من الضباب التي تستقي كل وسائل التعبير عن نفسها من أيديولوجيا الهزيمة في حديثها عن مستقبل العرب ،

والتي تدفع إلى تنحية الإرادة واستقالة العقل .يقول الجابري : «قفزت إلى ذهني - وهو يبحث في أحوال العرب - حقيقة لا يتطرق إليها الشك ، حقيقة تفرض نفسها فرضاً لكونها من نواميس الحياة . هذه الحقيقة هي أنه خلال العشرين سنة القادمة قد تجد أمور أو يحدث تغيير في أنظمة الحكم يعقبه تجديد من غير شك على مختلف الصعد. ويضيف الجابري بقوله: «تنفست الصعداء عند هذا الخاطر الشيطاني ، و كدت أبتسم فرحاً لولا أن هاتفاً هتف في أذني قائلاً : إن لجوءك إلى» العامل الطبيعي «في الاستشراف يعني» انتهاء السياسة «يعني إقصاء الإرادة الإنسانية ،إرادة التغيير»[13] . والنتيجة التي يقودنا إليها الجابري هو أن علينا أن نتخلص من الإحباط ، و من أدبيات «السقوط» التي سادت بعد هزيمة حزيران / يونيو 1967م والتي غطّت على ما عداها، وأبعد من ذلك هو أن نتخلص من فيض الأسئلة الزائفة و ما أكثرها في مجال نقد الذهنيات كما كان يقول عبد الله العروي.

وإذا كان الجابري ، يعزي فقرنا النظري المدقع إلى أيديولوجيا الإحباط التي تكتنف مساءلتنا للهزيمة[14] ، فإن برهان غليون يذهب في اتجاه آخر ، ففي جوابه على التساؤل : لماذا لم نستفد من دروس النكبة ، رأى غليون أنه على مدى خمسين عاماً لم تكن النخبة مشغولة بالاستفادة من دروس النكبة ، بل كان همها وكل همها هو الحفاظ على امتيازاتها السلطوية ، وهو ما يفسر سلوك العرب في خطب ود إسرائيل ، وما يفسر طور الترهل الذي يوجد بين نخب الخمسينات و نخب التسعينات التي يجعلها كالخرق البالية على حد تعبيره ، وما يفسر أيضاً ذلك الخوف الذي يوحد بين نخب الأمس و بين نخب اليوم ، الخوف من كل تغيير حتى لو كان على صعيد الحلم أو الهمس بالتغيير وبخاصة في بلدان المواجهة مع إسرائيل والذي يفسر عادة على أنه مؤامرة صهيونية خارجية للإطاحة بالنظام . والنتيجة التي يخلص إليها غليون أن الجواب على التساؤل الجوهري : لماذا لم نستفد من دروس النكبة ، يراه كامناً في أسبقية الحرب الداخلية على المواجهة الخارجية ، و هذا ما يفسر سلوك العرب على مدى خمسين عاماً ، الذين يظهرون مزيداً من البأس في الداخل

لحماية النظام والاستقرار ، ومزيداً من الخنوع والانصياع في الخارج لشراء سكوت اسرائيل و الدول الأجنبية ، و هنا تكمن المأساة؟[15] .

مساءلة الهزيمة:هل من سبيل إلى ثقافة مراجعة تضع حدا للتراجع؟

كان محمد عابد الجابري ، وفي وقت يعود إلى مطلع عقد الثمانينات من القرن المنصرم ، قد حكم على الخطاب القومي العربي المعاصر بأنه خطاب فاشل، والفشل من وجهة نظره لا يعني فساد المضمون أو الأهداف أو التطلعات التي يبشر بها ذلك الخطاب ، بل يعني عدم قدرة العقل المنتج لذلك الخطاب على أن يجعل منه بناءً نظرياً متماسكاً يفسر الواقع ويقدم الإمكانات النظرية - المطابقة لتغييره . لم يكتف الجابري بذلك فمع بداية عقد التسعينات من القرن المنصرم ، راح يعلن فوات الخطاب القومي وتكلسه، فقد تكلست بيضة الفكر القومي العربي ولم تعد حاضنته القومية ، أي المشرق العربي ، بقادرة على التفريخ من جديد .

بهذا كان الجابري يعلن عن الحاجة إلى خطاب قومي جديد ، وإلى فكر قومي جديد ، وأهم من ذلك كله ، إلى ثقافة مراجعة جديدة من شأنها أن تضع حداً للتراجع والانهيار الكبير الذي آل إليه الواقع العربي المعاصر والذي ينُوس بين احتلالين ، بين احتلال فلسطين ، واحتلال بغداد مع مطلع الألفية الجديدة . ومع توالي النكبات والهزائم كانت الحاجة تتنامى إلى مساءلة الهزيمة وفضح أيديولوجيتها التي تتغلغل في ثقافتنا المعاصرة كفطر ذري سام.

في هذا السياق الذي يبني آمالاً على ثقافة المراجعة ، يأتينا كتابان ، الأول للمفكر البحريني محمد جابر الأنصاري بعنوان «مساءلة الهزيمة، 2001م» والثاني للمفكر المغربي عبد الإله بلقزيز تحت عنوان «من العروبة إلى العروبة، 2003م» الكتاب الأول صادر مع بداية الألفية الجديدة ويحمل عنواناً فرعياً دالاً « ثقافة المراجعة بوجه التراجع»، أما الكتاب الثاني فقد صدر في سياق الهزيمة الجديدة التي انتهت باحتلال بغداد، ويحمل عنواناً دالاً هو الآخر «أفكار في المراجعة» . ما يجمع الاثنين - كما أسلفت - هو هذا الميل إلى إذكاء ثقافة مراجعة في وجه أيديولوجيا الهزيمة والإحباط التي قادت إلى القول ب « نهاية

العروبة» كما صرح فؤاد عجمي في وقت مبكر ، و بـ«وداع العروبة» كما يشهد على ذلك كتاب حازم صاغية الصادر مع نهاية الألفية المنصرمة16 . ومن ثم التمهيد إلى الخروج من حالة الحصار التي يعيشها الفكر العربي الذي يمكن وسمه بأنه « فكر تحت الحصار» كما يرى الأنصاري . والتي تفرض عليه حالة من الانكفاء والتراجع في الوقت الذي يتغير فيه العالم نحو الأفضل17 .

مع الأنصاري ، نجد أنفسنا مدفوعين إلى القول المأثور : «ما أشبه الليلة بالبارحة»، وها هو ذا التاريخ يعيد نفسه ، فالمشهد الحالي للأمة المحاصرة ليس بالجديد كما يقول ، ففي الأمس كما اليوم ، يطبق حصار الخارج و حصار الداخل على الأمة، فقبل قرون تقابلت وتكاملت فوق صدر الأمة القوى الغربية والمغولية من ناحية والقوى المعادية للعقل والإبداع والحرية من ناحية أخرى. وهاهو ذا التاريخ يعيد نفسه ، حيث تتقابل القوى الإمبريالية من جهة ، ومن جهة ثانية يجثم الاستبداد والديكتاتورية والاستشراء الأصولي ، ليحاصر الأمة ويضعها بين فكي كماشة ، بل ليطبق عليها تاركاً لها القليل من الهواء . ومن وجهة نظر الأنصاري أن حصار الداخل والخارج و توالي الهزائم بدءاً من أم الهزائم ويقصد بذلك نكسة حزيران / يونيو 1967م وصولاً إلى هزائمنا المتوالية والتي انتهت باحتلال بغداد (كان الكتاب قد صدر قبل احتلال بغداد) أدخل الأمة إلى مصح عقلي نتيجة حالة الهذيان التي أصابتها والتي دفعتها إلى الركض بين خيارين أحلاهما مر . الهروب من استبداد الخارج والاحتماء بالاستبداد الداخلي متناسية أن الاستبداد في الحالتين كفر[18] . وفي هذا السياق يشبه الأنصاري حالة الأمة بـ«العصفورية» مستشهداً هنا برواية «العصفورية» للقصيبي ، التي يعتبرها «منفيستو» ثقافة المراجعة العربية بين صدمة هزيمة 1967م و مستجدات نهاية القرن ، بكل ما اعتراها من نقد ذاتي ، وتعمقٍ و«جنون» ورغبة في «التعري» الفكري والسياسي والسيكولوجي إلى أبعد الأعماق[19] .

وقد يتساءل المتابع للأنصاري : ألا يمكن للأمة أن تخرج من حالة الحصار؟ ويجيب الأنصاري : نعم، إن جميع أنواع الحصار قابلة للكسر

والاختراق ، إلا حصار العقل لذاته ، فذاك حبل المشنقة يعلقه لنفسه . و ما لم يحطم القفص ويقطع الحبل فإنه ينتحر، ويحكم على نفسه بالنهاية[20] .

لا يكتفي الأنصاري بتوصيف حالة الحصار العربية التي قيل فيها الكثير ، من هنا دعوته إلى تحرير العقل العربي من كل الأوثان التي تمنع حركته ، فهذا شرط الشروط الذي من شأنه أن يبشر بولادة ثقافة عربية جديدة من شأنها أن تتجاوز حالة الحصار وتبشر بمستقبل جديد للعرب، ومن هنا أهمية ثقافة المراجعة التي من شأنها كذلك أن تحد من التراجع الذي يسم الحياة الثقافية والسياسية والاجتماعية العربية .

من وجهة نظر الباحث المغربي بلقزيز أن المطلوب الآن ، وفيما يخص الخطاب القومي العربي هو زيادة جرعة النقد إلى حدود قد لا يقبلها أكثر القوميين العرب انفتاحاً . وذلك بهدف إعطاء ثقافة المراجعة المطلوبة مكانتها المستحقة للرد على الهزيمة التي دفعت بالكثير من المثقفين العرب إلى الهجرة من العروبة إلى نقيضها ، بالتشكيك بها والقول بنهايتها ، مع أن المطلوب هو تثوير ثقافة المراجعة وذلك بهدف الهجرة من العروبة إلى العروبة كما يقول عنوان الكتاب . و في سياق الهجرة من العروبة إلى العروبة يتساءل بلقزيز عن سر ذلك التلازم بين العروبة كحركة سياسية والاستبداد الذي رافقها كظلها ، والذي دفع باستمرار كما تثبت التجربة القومية والواقع التاريخي العربي لأن يكون المشروع السياسي العربي أقل طموحاً و بكثير من المشروع القومي. فمن الناصرية كظاهرة إلى معظم البلدان العربية المشرقية التي يحكمها المشروع القومي ، تلازمت الشمولية والاستبداد مع المشروع القومي وكاد أن يكون علامته الفارقة ، و سادت حالة من الاستتباع السياسي التي جعلت من المشروع القومي العربي مسخاً وتابعاً لنظام الحكم الشمولي والاستبدادي السائد في تلك البلدان وعلى مدى عقود عدة ، و بالضبط ، حتى احتلال بغداد من قبل قوى التحالف الإمبريالي . إن مواجهة التحديات تتطلب تجديد الذات، وتجديد الذات يمر عبر الاعتراف بتكلس الفكر القومي العربي كما كان يرى الجابري و بفشل وإخفاق المشروع السياسي القومي حصراً كما يقول

بلقزيز، والذي يعزي هذا الإخفاق (هو لا يستخدم كلمة فشل التي يستعملها الجابري) إلى عوامل ثلاثة : أولها داخلية (هو يركز على العامل الداخلي أكثر من الخارجي) عجز المشروع القومي العربي عن استيعاب احتياجات الواقع العربي ، و ثانيها عجزه عن تجديد أدواته و مفاهيمه بما يتناسب والتغيير الذي طرأ على صورة الواقع الفوضوي . وثالثها أنه لم يُعِدْ بناء تصوراته على قاعدة نقد النماذج القومية المبدئية التي تجاهلت الديمقراطية والمرجعية العقلية. وهو يعزي ذلك إلى حالة الاستتباع السياسي التي سادت في العقود المنصرمة ولم ينصرم ليلها الطويل بعد .

بدون نقد الذات والوصول إلى تخوم لم يصلها النقد السابق ، لن نستطيع التأسيس لثقافة مراجعة تحد من التراجع القومي الذي انتهى بإنكار العروبة والمطالبة بدفنها، ولن يكون للتساؤل الأساسي : أي مستقبل للحركة القومية العربية في إطار تحولات النظام العالمي الراهن ؟ أي معنى . و لن تكون الهجرة من العروبة إلى العروبة إلا تكراراً لشعارات عفا عليها الزمن، و بقيت عاجزة عن التحول إلى أيديولوجيا علمية بهدف تفسير الواقع كما كان يرى الجابري .

إن ما يطمح إليه بلقزيز من وراء ثقافة المراجعة هو تكوين ثقافة سياسية جديدة ، واستراتيجية عمل بديلة ونخب جديدة[21] والأهم هو إعادة الاعتبار إلى المضمون الثوري للفكر الذي ابتذلته تجربة الممارسة (الحزبية والسلطوية) في الأربعين عاماً الأخيرة التي كانت شاهداً على حالة التلازم بين الشمولية والأنظمة القومية الحاكمة . وفي رأيي أن ثقافة المراجعة يجب أن تطال ما استثناه بلقزيز وما سماه بـ«المضمون الثوري» للفكرة القومية ، والذي يراد له تزكية المثال على حساب التاريخ ، بصورة أدق ، تنقية العقيدة القومية من عوارض التاريخ التي لحقتها و أهمها عارض الاستبداد . وهذه من وجهة نظرنا نزعة سلفية وأصولية تطبع الخطاب العربي المعاصر ، بكافة صنوفه (القومي والماركسي والديني)، ومعظم ثقافة المراجعة التي تزكي النص على حساب التاريخ ، مع أن المطلوب هو الحكم على النص من خلال التاريخ ، ومن ثم التمهيد لإعادة اعتبار تنهض على أسس سليمة كثيراً ما يجري تجاهلها من قبل

خطابنا الأصولي بكافة صنوفه . وبخاصة في هذا الزمن الذي يكثر فيه الرهان على الديمقراطية وحقوق الإنسان التي طالما داست عليها الأنظمة الشمولية التي ولدت في حضن الفكرة القومية ذاتها .

يعترف محمد عابد الجابري في كتابه «المشروع النهضوي العربي» وكما مر معنا أنه وفي كل مرة يتساءل فيه عن المستقبل العربي وعن إمكانية النهضة ، يجد نفسه أمام تلك الحالة النكوصية - لنقل معه أمام كومة من الضباب - تدفعه إلى النكوص على عقبيه والدعاء على من يقف في وجه المستقبل بالموت والزوال. لكنه سرعان ما يستدرك بأن ذلك من شأنه أن ينحي فعل الإرادة الذي لا يمكن له أن يقوم إلا بمساءلة حقيقية للهزيمة ،مساءلة تنهض كما يرى الأنصاري على قاعدة من ثقافة المراجعة ، فمن شأن ثقافة المراجعة أن توقف التراجع وأن تنحي جانبا ما يسميها خلدون حسن النقيب ثقافة التخلف وثقافة الذل وذلك تمييزا لها عن تخلف الثقافة الذي يمكن استدراكه، أما ثقافة التخلف التي تؤبد التخلف وتمجد الطاعة فيجب أن تتوجه إليها الاسئلة وكل الحفريات القديمة منها التي لا تزال ناجعة في قراءتها لظاهرة التخلف والجديدة التي من شأنها أن تجعل من مساءلة الهزيمة رؤية معرفية تنحي جانبا الرؤية الأيديولوجية التي ما زالت تعشش بين ظهرانينا وتدفع في إطار مساءلتنا للهزيمة إلى مزيد من الهروب إلى الأمام أو إلى طرح أسئلة ذات طابع انفعالي كالذي يطرحه خلدون النقيب:هل يُحْسِنُ العرب التفكير؟مع أن السؤال الأهم: لماذا فقد العرب حيويتهم الثقافية[22]؟ ألم يقل الجابري في تشخيصه لعيوب الخطاب العربي المعاصر ، إن هذه هي شيمة الخطاب العربي في العقود التي أعقبت النكبات؟ .

* * *

1 - محمد عابد الجابري ، الخطاب العربي المعاصر ، بيروت ، دار الطليعة ،1985م ص19 .
2 - حازم صاغية ، قوميو المشرق العربي ، بيروت ، دار الريس، 2000م، ص101 .
3 - نديم البيطار ، الفعالية الثورية في النكبة ، بيروت ، دار الاتحاد، 1965م ، ص61 .
4 - عبد الله العروي، مفهوم الإيديولوجيا، بيروت، المركز الثقافي العربي،1980م، ص115-126.

5 - جورج طرابيشي ، المثقفون العرب و التراث : التحليل النفسي لعصاب جماعي ، بيروت ، دار الريس، 1991م .
6 - تركـي علي الربيـعو ، أزمة الخطاب العربي التقدمي ، بيروت ،دار المنتخب العربي ، 1995م و قد ناقشنا بالتفصيل أزمة الخطاب الماركسي العربي .
7 - هاشم صالح ، نحو تحرير الروح العربية الإسلامية من عقالها ، مجلة نزوى ، العدد الثامن ، جمادى الأولى 1417هجرية، أكتوبر1996م .
8 - برهان غليون ، العرب ومعركة السلام ، بيروت ،المركز الثقافي العربي ،1999م ص250.
9 - تركـي الحمد ، و «عسى أن تكرهوا شيئا و هو خير لكم»، الشرق الأوسط 2003/3/23م.
10 - تركـي الحمد ، المصدر نفسه . و هذا ما يثير الاستغراب .
11 - جورج طرابيشي ، مقابلة معه أجرتها سوسن الدويك ، مجلة المحيط الثقافي ، العدد /14/ ديسمبر 2002م، ص30-40.
12 - جورج طرابيشي ، المثقفون العرب و التراث ،ص9.
13 - تركـي علي الربيـعو ،المحاكمة و الإرهاب : عقليـة التخوين في الخطاب العربي المعاصر ، بيروت ، دار الريس ،2001م ص51-67.
14 – محمد عابد الجابري ، المشروع النهضوي العربي : مراجعة نقدية ، بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية ،1996م ص159-163 .
15 - برهان غليون ، المصدر السابق ، ص252 .
16 - حازم صاغية،وداع العروبة ، بيروت،دار الساقي، 1999م.
17 – محمد جابرالأنصاري،مساءلة الهزيمة ، بيروت،المؤسسة العربية للدراسات والنشر،2001م ص12، ويمكن القول بأن جهودا كبيرة يبذلها الأنصاري في مراجعاته للعقل السياسي العربي ومفهوم الدولة والديمقراطية وذلك في كل ما يكتب.
18 – المصدر نفسه،ص14.
19 – المصدر نفسه، ص131.
20 – المصدر نفسه،ص17.
21 – عبد الإله بلقزيز،من العروبة إلى العروبة:أفكار في المراجعة ، بيروت ، العالمية للكتاب،2003م.
22 – خلدون حسن النقيب،آراء في فقه التخلف ، بيروت ، دار الساقي ، 2003م.





التجديد الفكري الإسلامي
مقاربة نقدية

معتز الخطيب(◆)

يثير الحديث عن «التجديد الفكري» عدداً من الإشكالات نوضحها قبل الحديث في التجديد نفسه.

فالحديث عن «التجديد»، ابتدأ منذ خمسينات القرن الماضي، وكان قد سبقه حديثٌ عن «الإصلاح» والنهضة منذ القرن التاسع عشر، وكان يحدو تلك النهضةَ سؤالٌ محير ومؤلم يحرص على المقايسة مع الغرب للحاق بركبه، كان ذاك هو سؤال: لماذا تقدم الغرب؟ وهو السؤال الذي تحول مع شكيب أرسلان في مطلع القرن العشرين إلى: لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟، لينقلب مع أبي الحسن الندوي في منتصف القرن نفسه إلى: ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟ وصولاً إلى سؤال مطلع القرن الواحد والعشرين: «لماذا أخفقت النهضة؟».

فمع هذا التاريخ المديد وتزاحم أطروحات الإصلاح والنهضة ثم التجديد، نشأ لدينا ما سمي بالمدرسة الإصلاحية، ثم ما سمي بالخطاب التجديدي، مع ذلك كله بقي مفهوم التجديد مفهوماً إشكالياً بطبيعته، يعسر تحديده وضبطه، وهذا بالضبط ما دفع إلى رفضه لدى تيار يصعب التهوين من شأنه، منذ بداية

◆ كاتب من سورية .

نشأة خطاب التجديد وحتى الآن، وكان التساؤل المركزي لذلك التيار هو: ماذا تريدون أن تجددوا؟ بل إن أحد العلماء المعاصرين كان قد تساءل مستنكرًا: هل تريدون أن تأتوا بقرآن جديد وسنة جديدة؟!

مشاريعُ كثيرة قدمت، أثْرَتْ خطاب التجديد، لم يكن من بُدّ بعدها سوى الاعتراف بأن مفهوم التجديد مفهوم إشكاليّ، يولّد بذاته خطابات متنوعة.

أما الحديث عن «الفكري» - وهي الكلمة الثانية من العنوان - فيعيدنا إلى مشكلة أخرى مع ذلك التيار السابق ذكره، والرافض للتجديد، فما هو الفكر؟ ومن هو المفكر؟ وقد كتب صاحب السؤال الاستنكاري السابق[1] عن تجديد القرآن والسنة، كتب يسخر من «المفكر» بوصفه ذلك الإنسانَ الذي يتكلم بمعزل عن علوم الشرع، وبمعرفة سطحية بالفقه الإسلامي الذي يعتبره أساس الدين. ومن هنا عُنيت بسؤال معرفي حول فكرة «الجمع بين الفقه والفكر» عبر نتاج لا بأس به من خلال دراساتٍ (الإسلام وقضايا العصر) التي أُشرف عليها[2].

وإذا كنا أشرنا إلى أن ثمة رصيدَ تجربة تاريخيّة كبيرة لخطاب التجديد، وأن ثمة مفهومًا إشكاليًّا للتجديد- فإن الحديثَ عن منهاج وآليات يصعب أن يقدمه فرد، فضلاً عن شخص مثلي، فمشروع التجديد هو حركة تاريخية متراكمة لا تتم في العقل فقط، ولا بمعزل عن التاريخ والتجربة، وحتى التآليف العلمية إنما تعكس حركة المجتمع وواقعه، فلا بد من أن يقف التجديد على ذلك الرصيد كله، وأن يعكس تفاعل الفكر مع العصر ومنجزاته وقضاياه وأسئلته، في رؤى مركبة - أفرادًا ومجالات-. وبهذا المعنى فالتجديد يبحث في مستقبل هذه المجتمعات وتصحيح حاضرها وائتلاف الفكر مع الواقع والموروث، دون توفيقية ولا تلفيقية، وبعيدًا عن فكر المقارنات. إنه بحث في تجديد رؤيتنا لذواتنا وللعالم.

التجديد .. بوصفه ظاهرة كلامية

مصطلح «التجديد» شهد عبر تاريخه التباسًا واشتباهًا أيضًا، وقد جاء الالتباس من استعماله من قبل التيارات الأيديولوجية المختلفة الباحثة عن

مشروعية لأطروحاتها، كما جاء الاشتباه من تلك التوظيفات السلبية له.

1- التجديد وابتذال المفهوم

ومع زخم محاولات توطين مفهوم «التجديد» في التربة الإسلامية؛ بالرغم من وروده في حديث نبوي شهير، كاد أن يهدأ الاشتباه به، إلا أنه لم يكد يفعل ذلك حتى عاد الاشتباه والرفض بزخم كبير هذه المرة، وهو ما أثاره حديث بعض الساسة الغربيين عن تجديد الخطاب الديني (الإسلامي) منتصف 2002م. وبعدها شهدنا سيلاً من الكتابات الصحفية والندوات والمؤتمرات حول هذا الموضوع، وكان لافتاً أن كل الاتجاهات الفكرية اشتركت في الحديث عن «تجديد الخطاب الديني» (الإسلامي).

بل إن بعض المؤسسات الدينية الرسمية، انخرط في هذه العملية باعتبار أن التجديد «أمر مطلوب» ومن «خصائص الإسلام»، حصل هذا الاكتشاف فجأة بعد أحداث سبتمبر!

غير أن تأمل وعي تلك المؤسسات والفعاليات بمفهوم التجديد وكيفياته، يصل إلى تحديد محاورها وإبراز الجوانب الإنسانية ومعالجة ضعف الأسلوب، ومواكبة قضايا العصر، وخطبة الجمعة، ومخاطبة الآخر، وإبراز جوانب التسامح.

أما التحديات التي تواجه الخطاب الإسلامي المعاصر بحسب تلك المؤسسات فهي: عدم إحاطة الدعاة بالتقنيات الحديثة والتحديات الاقتصادية ويكون الارتقاء بإعادة تأهيل الدعاة، وتحديث المناهج (المتصلة بالدعوة فقط) واستمرارية تدريب الدعاة.

إن التجديد في خطاب تلك المؤسسة الدينية الرسمية لا يعدو أن يكون تغييراً في أساليب الخطبة، والخروج على الأصولية لبيان سماحة الإسلام[3].

في المقابل ذهب الخطاب العلماني يتحدث عن التجديد ويعني به بوضوح - على حد تعبير بعضهم - : «نطلب خطاباً دينياً يقف دون مواربة في صف العلمانية»[4].

ما أود توضيحه هنا، هو أن ذيوع صيت المفاهيم والصور إلى حد التحول إلى أفكار إجمالية يؤديان في معظم الأحيان إلى إفقار مضامين هذه الأفكار ودلالتها، بحسب ما لاحظ عالم الاجتماع ماكس فيبر.

2- التجديد والمفهوم المخاتل

إن كلا التوجهين: توجه تلك المؤسسة الدينية الرسمية ومَنْ على شاكلتها، وتوجه العلمانيين في واقع الأمر - وبحسب تحليل خطابهما - يتقاطع مع المشروع الغربي بوجه من الوجوه، بدءاً من التجديد بمعنى علمنة الإسلام بحسب مطالب العلمانيين، وصولاً إلى وقوع المؤسسة الدينية الرسمية أسيرة لتلك الرؤية للدين الذي يولد العنف والإرهاب، ومن ثم يجب التركيز على التسامح وتحسين صورة الإسلام، فضلاً عن تجديد أساليب الخطابة وأدواتها، يجري ذلك في زمن تواجه فيه الأمة تحديات كبرى مؤسسات دينية إسلامية كبرى عبر تسييسها واستتباعها!.

وفي اللحظة التي يتقاطع فيها التوجهان مع الرؤية الغربية، يقطعان مع (روح) الإصلاحية الإسلامية التي كانت تواجه أسئلة كبرى، بعضها فلسفي يتصل بموقع الإنسان في الوجود ومدى حريته ليمارس تحقيق ذاته، وموقع الإنسان من التشريعات الإلهية وتعاطيه مع نظام الحكم، وغير ذلك من الأبعاد السياسية والاجتماعية والاقتصادية والأخلاقية.

بالطبع لا ندعو إلى العودة إلى الإصلاحية الإسلامية نفسها، فالإشكاليات أخذت أبعاداً أكبر، والعالمية الأمريكية تختلف عن العالمية الأوروبية التي واجهتها الإصلاحية الإسلامية، والوعي المتراكم بالغرب ومنجزاته ازداد كثيراً.

إلى ذلك، فإن ذلك الوعي المبتسر الذي يحصر التجديد بثنائية التسامح والإرهاب، هو الذي جرّ إلى الحديث عن إصلاح مناهج التعليم الديني (الإسلامي)، فخطاب تطوير المناهج هذا، جاء من زاوية الاعتقاد بأن المناهج تفرخ الإرهاب فقط، لا لأسباب معرفية ولا لمشكلات تربوية تم اكتشافها حديثاً!.

هاجس التقليد

وفي ظل هذا الابتذال وتلك المخاتلة وجدل الداخل والخارج، يغدو من المفهوم العودة إلى فكر الهوية والتمركز حوله، فحين يصبح المرء مهدداً في ذاته ووجوده لا يمكن له الحديث عن «التجديد»، وهذا ما لاح فعلا في المواقف من التجديد ومن تغيير المناهج، على رغم ما في بعض تلك الأطروحات من قدر من الصواب؛ فمناهجنا لا تفرخ الإرهاب، لكنها ليست بعافية أيضًا.

إذن، شرحنا وعي كلٍّ من المؤسسة الدينية الرسمية، والخطاب العلماني في حدود مفهوم التجديد وكيفيته، غير أننا بالعودة إلى السؤال الاستنكاري المشار إليه والذي يقول فيه من ينكر التجديد: (هل تريدون قرآنًا جديداً وسنة جديدة)، بالعودة إلى ذلك سينكشف وعي ثالث بالتجديد، هو وعي الخطاب الفقهي التقليدي، فالسقف التصوري لديه لا يتيح له معرفة يمكن أن تخالف ذاك الذي درسه وعرفه، فبحسبه منطقية - كما يتصور - أن تأمل القرآن والسنة لا يتيح إلا هذا الفهم الموجود، ومن ثم ينقلب التجديد - في تصوره - إلى بحث عن مصادر أخرى غير تلك!!

وقد سبق لي أن حللت كيف بدأ التأسيس - في عصور الانحطاط – لسلطة نص الفقيه، إلى أن تم إحلاله مكان نص الوحي مُقَمّصًا شخصيته ومُعْطًى صلاحياته؛ بحيث يشكل نص الفقيه السقف المعرفي الذي لا يمكن تجاوزه، وأُنفقت الجهود والتآليف لشرح نصوص الفقهاء وتأويلها وتوثيقها وغير ذلك[5].

وفي الواقع أن أي محاولة نقدية صارمة، ستجد الكثير من الردود؛ في مواجهة تصدع تلك السلطة القائمة والجاثمة عبر تاريخ مديد. إنها سلطة التقليد الذي يسكننا، ويحرك فينا ذلك النفور من الجديد ومن النقد أيًّا يكن: منهجياً كان أم غير ذلك، ومن هنا يكثر الحديث عن فكرة «الضوابط» و«القيود» التي تسبق مقولات كل من الاجتهاد والمصلحة والحرية وغيرها. وبالتأكيد نؤمن بأن ثمة منهجيات نلتزمها، وهي تشكل دائرة تفكيرنا والنسق الذي نشتغل فيه وعليه، لكنَّ وَلَعَنَا الدائم بالتقييد والضبط وغير ذلك، يسبق، أو كثيرا ما يسبق

وجود ذلك الشيء الذي نتحدث عن ضبطه وتقييده، فكثيرًا ما شكلت الحرية مثلا هاجسًا مخيفًا وغير مألوف ويولع كثير من المسلمين المتدينين بالحديث عن ضوابطها أكثر مما يتحدثون عن ضرورة تحقيقها أو إيجادها!

ومن الجدير ذكره، أن نقد التقليد ورد حتى في نصوص أئمة كبار مثل الحافظ ابن حجر والسيوطي وغيرهما. مع أن النسق الذي اشتغل من خلاله كلاهما نسق مقفل وتقليدي، ولم يستطع أن يحقق اجتهاده وخروجه إلا بشكلٍ جزئي وصوري أحيانًا ومن داخل المنظومة التقليدية نفسها، وهي عمليًا «الحدود» التي يُسمح فيها بالنقد والتجاوز في المنظومة الكلاسيكية.

فالتقليد بوصفه إحدى ركائزِ تفكيرنا في العلوم وبها، ومصدرَ تصورنا للعالم وللذات، يجعل ثمة تلازمًا بين الذات والتراث، بل بين الدين والتراث الديني، ومن هنا تحتضن المؤسسة الدينية الرسمية التقليد الذي ينسحب على العلوم الشرعية جميعها، سواء لجهة تأسيسها أم لجهة أدائها وتلقينها بوصفها جزءًا من الدين بصفته الإطلاقية وغير التاريخية!

هذا التقليد، واكتمالُ منظومته، وتاريخُه المديد والمتراكم بوصفه تجربة معرفية إيمانية، وذلك التصور السلفي للعالم الذي يسير فيه التاريخ نحو الأسوأ فيبقى مشدودًا إلى القرون الأولى المباركة والتي تَشَكل فيها معظم ذلك التراث، كل ذلك يلقي بثقله على كل مشاريع التجديد، بل يجعل من تبني المؤسسة للتجديد ظاهرة كلامية أو شكلية ليس إلا، وبهذا يفتقر مضمون التجديد ويصبح مسخًا.

وقد تأسس هذا أيضًا عبر نتاج معرفي ضخم، وتقعيد فقهي وأصولي، يُعرف من خلال كتب المذاهب، وكتب الأصول في مسائل عديدة منها: تلقي الأمة له بالقبول، وقرون الخيرية، واستحداث قول في المسألة، وغيرها من مسائل أصول الفقه.

التجديد وضرورة المراجعة

إن الحديث عن زوال سحر الفقهاء أشارت إلى معناه أو قريب منه محاولات

إصلاحية عدة، فمن يقرأ مثلا للطاهر ابن عاشور يجد كلاماً شديداً على التقليد يسعى من خلاله إلى تحرير العقل العلمي، ومن هنا كانت محاولته في صياغة مقاصد الشريعة مجدّدة، وقال في مقدمته: إنه لا يود اختصار مقاصد الشاطبي ولا شرحها، بل البناء عليها[6]. إننا لا نتحدث هنا عن تحطيم المؤسسة الدينية، ولا عن تحطيم العلوم التقليدية، بل نتحدث فيما سبق عن تحرير العقلية العلمية من هاجس التقليد وسلطان الفقهاء.

وفيما يخص العلاقة مع التراث طُرحت العديد من المشاريع منذ السبعينات وحتى الآن، فالنماذج السلفية عملت على «إحياء» الكثير من كتب التراث وتحقيقها ونشرها خلال العقود الأخيرة، إمعاناً في نظرتها التبجيلية والمرجعية للتراث، في حين كانت المشاريع الحداثية تعمل على قراءة التراث «أيديولوجياً» من خلال مشاريع «إعادة» قراءة التراث من أجل تفكيكه تحت مظلة التجديد، في محاولة لإدارة صراعها مع الإسلاميين من خلال ساحة التراث، بمحاولة استلهام المواقف والأفكار والقيم التي يمكنها دمجها في أحوالنا الراهنة التي أسهم العالم الحديث في تشكيلها، بحيث تستطيع تشكيل الصورة التراثية التي تطابق أنموذجها الغربي في محاولة للدفع باتجاه مستقبل حداثي مأمول، فهي لا تعدو إسقاط قيم الحاضر على التراث ومحاولة توطينها وشرعنتها.

في المقابل كان ثمة محاولاتٌ «تأصيلية» تسعى إلى شرعنة فكرةٍ ما في النص أو التراث المرجعيين، في محاولة إدارة الصراع مع الغرب والحداثيين بالظهور بمظهر الاستعلاء، وأن «في التراث غنى»، بما في ذلك من افتعال «المعاصرة» أيضًا.

وفي تقديري، أن تلك المحاولات التأصيلية[7] لا تبتعد كثيراً عن المحاولات التلفيقية التي مارستها الإصلاحية المصرية (مدرسة محمد عبده) وكذلك الإصلاحية التونسية التي كانت صاحبة الفضل الأول في إحياء «مقاصد الشريعة» وتنزيل طلب العلوم الدنيوية كلها ضمن المصالح العامة[8].

محاولات تفكيك التراث ومنظومته لا تزال مستمرة، لعل من أشدها ابتذالاً عناوين كتب مثل: «جناية البخاري على السنة» و«جناية سيبويه على النحو» و«جناية الشافعي» وهي اختيارات دالة ومعبرة عن قصد التفكيك، كما أنها معبرة في أيديولوجيتها الصارخة!.

إن التراث الإسلامي المتمثل بعلومه المعروفة، يعاني من إشكاليات عديدة، وقد طرح الكثير منها عبر تنوع ذلك التراث نفسه، طُمس بعضها وضاع، وهُمِّش بعضها الآخر، وإشكالات ثالثة تمت مناقشتها من قبل التيار الرئيسي والعام في هذا التراث، فنشأ ما يمكن أن يُخصَّص له دراسة مستقلة تحلل تلك الردود والمعالجات والتبريرات التي تجيب على تلك المشكلات، وبعضها هشّ، ويعترف بذلك بعض الأئمة، فالإمام ابن حجر مثلا بعد أن أسهب في الدفاع عن الأحاديث المنتقدة عند البخاري، لم يجد بدًّا من القول: «ومن الأحاديث ما الجواب عنه غير منتهض»، ويقول الإمام الشوكاني: «قد مر لنا في هذا الشرح [نيل الأوطار] عدة مواطن من هذا القبيل [أي تأويلات هشة] مشيراً فيها على ما مشى عليه الناس من الجمع بوجوه ينفر عن قبولها كل طبع سليم، ويأبى الرضا بها كل عقل مستقيم».

وإشكالات رابعة تفرضها المعرفة المعاصرة، ومعايشتنا لواقعنا المغاير لواقع تَشَكل ذلك التراث بظروفه السياسية والاجتماعية والمعرفية وغيرها.

ما أود قوله حقيقة، هو أن ثمة ضرورة - معرفية وعصرية - لمراجعة تلك العلوم الإسلامية، ليس على طريقة التلفيق الإصلاحية، ولا على طريقة التفكيك الحداثية، ولا على طريقة التأصيل الإحيائية، وإنما على أساس معرفي، يفرضه الوعي بتلك الإشكاليات التي تتخلل هذه العلومَ نفسَها، ويفرضه أيضًا الوعي بهشاشة تلك الإجابات التي احتملها التراث نفسه، وعلى أساس التراكم المعرفي لدينا، وعلى أساس عصرنا الحالي ومشكلاته وأسئلته، وواقع انتظام اجتماعنا السياسي والإنساني.

تلك المراجعة لا تقدس التراث، ولا تغمطه حقه، بل تتعامل معه بوعي

نقدي، لا يفصله عن تاريخ تشكله وعوامل تشكله السياسية والاجتماعية والمعرفية. إنها تستكمل البناء المعرفي، وتعيد إنتاج المعرفة الإسلامية، يضيف اللاحق فيها إلى السابق، ويستكمل ما فاته أو قصّر فيه، مضموماً إلى احتياجات عصره، ومستفيداً من علوم عصره أيضًا مهما كان مصدرها.

إن تلك الرؤية التي تحكم المراجعة المطلوبة والضرورية، فضلا عن أنها تعي تلك الإشكاليات المشارَ إليها سابقًا، تعي كذلك أن المعرفة الإسلامية منذ تاريخ التدوين، حفت بها عوامل عدة أثرت في طبيعة تصوراتها، وبنائها المعرفي، ولعل أبرزها أنها – في مجملها - أنشئت في سياق سجالي[9]، بدءاً من الإمام الشافعي وتدوين «الرسالة» التي تعتبر أصلا في أصول الفقه وأصلا في علوم الحديث، مرورا بنشأة فكر «الرد على الشبهات» وصولاً إلى نشأة فكر «التغريب» و«الغزو الفكري»، و«الاستشراق» والكتب التي بنيت للرد على ذلك كله، والتي يمكن من خلالها تحليل الوعي الناشئ بالقضايا، والصورة التي ترسمها عن العالم، والدين. وفي سياق السجال لا أعتقد أنه يمكن بناء معرفة «نزيهة» – بالمعنى المعرفي - بحيث لا يتخللها فجوات، وتحتفظ بتماسكها وتفيد من النقد - أيًّا كان – في إعادة البناء والتعديل والتطوير.

تلك الرؤية أيضًا، تشير إلى مسألة على غاية من الأهمية، والتي سبقت الإشارة إلى أحد وجهيها، حين قلنا: إن المؤسسة الدينية تعي العلوم الإسلامية بوصفها دينًا من الدين، فالوجه الآخر لذلك هو غياب الوعي التاريخي، هذا الوعي الذي شكل الحامل والمؤثر في تشكيل تلك العلوم، بما فيها ما يسمونه بالعلوم «النقلية»، وهذا لا يهوّن من شأنها بالطبع، فتاريخيتها لا تبرر الحديث عن «جنايات» على الطريقة المبتذلة المشار إليها، وإنما تقر بل تعتقد بأن التمكن من معرفة التراث بكل تشكيلاته وتلويناته معرفةً عميقة، وبالتاريخ المحيط بتشكله: شرطٌ أساس للبناء عليه واستكماله بالمعنى الذي شرحناه سابقًا.

إن وعينا بتاريخية تلك العلوم، ومعرفتنا بملابسات تشكلها- سيحيل إلى معرفة دقيقة بمصادر غنية تثري بحوثنا المعرفية، وتفيدنا في معالجة قضايانا الحديثة والراهنة، كما يحيل إلى معرفة علمية بالإنجازات المعرفية التي سبق

أن حققها أئمتنا الكبار، فضلا عن معرفة المسائل العلمية التي بُنيت على ظروف وملابسات تاريخية ومن ثم يمكن تعديلها أو حذفها من بناء العلوم ومنظومتها، ومثل هذا مسائل عدة في أصول الفقه، مثل الإضافات المنطقية والكلامية على مباحثه، والجدالات بين أصحاب المذاهب وما جره من الاستدلال في الأصول على إبطال مذهب أو إثبات مذهب. فضلا عن الحديث عن «الإجماع» وما بني عليه من إجماعات مفتعلة، وكذلك تضخم «سد الذرائع» والحديث عن تكليف الكفار بالفروع، والحديث عن الخلاف في عدّ المباح هل هو حكم تكليفي أم لا، وغير ذلك[10].

ومن المفيد أن هنالك دراسات قليلة يمكن أن تصب في هذا الاتجاه النقدي التاريخي الذي نتحدث عنه، وتتسم بالمعرفية والمنهجية العالية، وإن كان بعضها لا يسلم من بعض القصور، ونشير على سبيل المثال إلى دراسة عبد الجواد ياسين عن (السلطة في الإسلام).

إضافة إلى مسألة التاريخية تلك، ثمة مسألة على غاية الأهمية، من شأن الوعي التاريخي أن يسهم فيها إلى حد جيد، من حيث إن إدراك العوامل التاريخية المسهمة في تشكيل العلوم والانفتاح النقدي المتجاوز على المنجزات المعرفية المعاصرة، من شأنه أن يعيد تشكيل رؤيتنا لذواتنا وللعالم، فالعملية المعرفية التي نسعى لها، ليست «تلقياً» لا عن التراث، ولا عن المعرفة الغربية، إنها استكمال بناء معرفتنا؛ بالتفاعل مع المعرفة الإنسانية، ومعايشة عصرنا وأسئلته، فالفهم الديني يتغذى ويتلاءم مع المعارف البشرية في عملية أخذ وعطاء، وليس شيئًا آخر.

وفي الواقع ظهرت نتاجات عديدة في هذا الاتجاه، لعل أبرزها ذلك النتاج من الدراسات القرآنية الحديثة، وهو ما يعكس كيف أن تجديد بناء رؤيتنا لذواتنا وللعالم كفيل بإحداث تطورات مهمة على صعيد الفهم الديني، تنتشلنا من المقولات التي كادت تغرقنا في أنماط تفكير المقارنات الذي يبدو ناتجاً عن سوء علاقتنا بالعلم والعالم، ولعل أبرز الأمثلة على تلك المقولات السلبية مقولة الإعجاز العلمي للقرآن، ومقولة الطب النبوي.

ما نطرحه من التواصل النقدي مع المعرفة الغربية والتراثية على السواء، ما كان متاحاً من قبل في زمن إصلاحية محمد عبده، لأن الوعي بمفهوم الغرب تطور كثيراً، وظروف المعرفة والمعايشة ليست كظروف الاحتكاك والانبهار، والتراكم المعرفي والنقدي ازداد وتطور مع مروره بمراحل وأطوار متعددة.

كما أن التواصل النقدي مع التراث، المنبني على الوعي بعلاقة التراث بالمجتمع وتطوراته السياسية والاجتماعية، من شأنه أن يُحدث مدخلاً ضرورياً لإصلاح المؤسسة الدينية التي دأبت على تدريس العلوم الشرعية بوصفها جزءاً مكملاً للنص الديني أو امتداداً له، الأمر الذي جعلها تستريح إلى تقليد السابقين، واعتقاد أن هذا هو أقصى ما تأتي به القدرات.

* * *

1- محمد سعيد رمضان البوطي، في مقدمة كتابه عن «الجهاد في الإسلام: كيف نفهمه وكيف نمارسه؟».
2- انظرها في: http://www.islamonline.net/Arabic/contemporary/index.shtml
3- انظر تفاصيل ذلك في: معتز الخطيب وآخرون، الإسلام في عالم متغير: سياسات الإصلاح الإسلامي بعد 11 أيلول، دمشق، دار الفكر، ط1، 2005م، ص49.
4 - القائل: أحمد عبد المعطي حجازي، ونحوه بيان باريس لتجديد الخطاب الديني، ومؤتمر وزارة الثقافة المصرية.
5- انظر: معتز الخطيب وآخرون، خطاب التجديد الإسلامي: الأزمنة والأسئلة، دمشق، دار الفكر، ط1، 2004م، ص197.
6- ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق ودراسة محمد الطاهر الميساوي، الأردن، دار النفائس، ط2، 2001م، ص174.
7- انظر: في شرح مصطلح «التأصيل»: رضوان السيد، سياسات الإسلام المعاصر، البحرين، بيت القرآن، ط1، 1997م، 177/1.
8- أول من نشر كتاب الموافقات للشاطبي هو بعض إصلاحيي تونس سنة 1884م وكانت تلك الطبعة بتعليق ثلاثة من مشايخ الزيتونة. انظر: معتز الخطيب، مقاصد الشريعة مدخلاً للإصلاح الديني، بحث مقدم لمؤتمر: «الفقه العماني ومقاصد الشريعة»، مسقط، 18-2006/3/21م.
9- انظر بيان النشأة السجالية تلك في: معتز الخطيب، عرض الحديث على القرآن: النشأة والمسارات والتحولات، بحث مقدم إلى مؤتمر «التطورات الحديثة في دراسة القرآن الكريم»، بيروت 11-2006/2/12م.
10- انظر: الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، شرح عبد الله دراز، بيروت: المعرفة، 41/1، وقطب سانو، قراءات معرفية في الفكر الأصولي، ماليزيا، دار التجديد، ط1، 2005م، ص166 .





رؤى المفكرين العرب حول النهضة الحديثة
دراسة تحليلية لنموذج محمد علي باشا

ناصر محمد عبداللطيف المهدي(◆)

يمكن تقسيم رؤى المفكرين العرب لنهضة محمد على إلى ثلاثة اتجاهات، الاتجاه الأول وهو ما يمكن أن نطلق عليه الاتجاه المؤيد لنهضة محمد علي والمبرر لما اكتنفها من سلبيات، والاتجاه الثاني هو الاتجاه الرافض لمنهج محمد على وإصلاحاته ويغلب سلبياته على إيجابياته ، والاتجاه الثالث هو الاتجاه الذي يقف موقفاً وسطاً بين الاتجاهين السابقين ، فهو يسجل لمحمد علي إيجابياته ويعتد بها، وفي الوقت نفسه يسجل عليه انتقادات مهمة أدت إلى فشل مشروعه، نحاول في الصفحات الآتية عرض هذه الاتجاهات .

الاتجاه الأول

يرى أنصار هذا الاتجاه أن «محمد علي» صاحب مشروع نهضوي ومنهج فكرى كانت نتيجته إحداث نهضة علمية واقتصادية واجتماعية وعسكرية في مصر[1] ، امتدت إلى باقي الدول العربية وكان لها تأثيرها على نمو الحركات الإصلاحية في السلطنة العثمانية ذاتها ، ويمثل هذا الاتجاه كل من : جمال الدين الأفغاني (1838-1897م) ، ومصطفي كامل (1874-1908م) ، وجرجى زيدان (1861-1914م) ، وشكيب أرسلان (1871-1946م) ، وعباس العقاد

◆ باحث وأكاديمي من مصر .

(1889-1964م) ، وأحمد فؤاد الأهواني (1908-1970م).

بداية نجد جمال الدين الأفغاني يثني على منهج محمد علي ونهضته، بل إنه يصفه أنه نابغة من نوابغ الدهر، ويرى أن مصر قد دخلت معه عصراً جديداً تفوقت فيه على كل جاراتها من الأمم في عصور المدنية ويعدد مآثر هذا التفوق، فيراها في الحكومة النظامية والتفوق الاقتصادي المتمثل في الزراعة وتطور وسائلها وانتشار معاهد العلم والمعارف الصحيحة والتقدم في إنشاء الطرق والمواصلات وما إليها من مظاهر تدل على التقدم المادي والاقتصادي، ناهيك عن انتشار الأفكار الوطنية بين أهالي مصر[2] .

أما مصطفى كامل فإنه يعد من المؤيدين لنهضة محمد علي في دقائقها وتفصيلاتها ، فلم يسجل عليه أي نوع من الانتقادات في إصلاحاته المختلفة على المستوى السياسي والاجتماعي والاقتصادي والعسكري ، فيرى أن محمد علي قد أحاط مصر بسياج من القوة والرهبة وسعى إلى إنشاء حكومة منتظمة فيها تدير أمرها على أصول راسخة وقواعد ثابتة ، وجمع شمل الأمة بعد أن كانت موزعة مشتتة على المماليك يتصرفون في أرواح المصريين على هواهم ، صارت وطناً واحداً لأمة واحدة يجمعها لواء واحد وتحت سيادة حاكم واحد اختارته الأمة بمحض إرادتها[3] .

ويشير مصطفى كامل إلى سياسة محمد علي في حكومته ، فيراها قائمة على ثلاثة مبادئ قويمة لا تدوم دولة بغيرها، هي أولاً : حماية الوطن من اعتداء الأجنبي وسلطته ، ثانياً : ترقيه الجيش المصري إلى أسمي الوظائف وترسيخه لاستلام مقاليد الأمور حتى لا تحتاج البلاد لأجنبي يزاحم أهلها وتدريب المصريين على العمل والصناعة حتى تحفظ الثروة الأهلية في البلاد ، ثالثاً : الامتناع عن الاستدانة للتنمية الاقتصادية[4] .

ويرى مصطفى كامل أن محمد علي أيقظ القوي الحيوية في الأمة المصرية عن طريق التركيز على ضرورة نشر الوعي بأهمية العلوم والمعارف بوصفه من المواد الحيوية لإحياء الأمم وإعلاء قدرها ، فقد ألقى محمد علي إلى الأمة

المصريـة السلاح الـذي تحـارب بـه الجهل والرذيلة ومفتاح التقدم والرقي وآلة المجد والمدنية ، أي العلم الذي أحسن استخدامه وتوظيفه فكانت له الغلبة ، التي يجب أن تسعي إليها الأمة المصرية وإلا قضت على الحاضر والمستقبل[5] .

ويرى مصطفى كامل أن محمد علي غيَّر أحوال مصر وألبسها ثوب العزة والمجد عن طريق التوفيق بين المدنية العصرية ومبادئ الدين الإسلامي؛ لأنه رأى أن الإسلام يحتوى على كافة المواد الحيوية لأرقى مدنية يطلبها الإنسان، وأنه الدين الذي يؤهل أهله وذويه إلى أسعد حالات الدنيا وأتم نعيمها ، ويري أن الأمة المصرية إذا اقتدت به واعتمدت على الإسلام وقواعده وأوامره وأخذت من المدنية الغربية فوائدها ومنافعها ، فتكون قد اعتبرت بعبر التاريخ ، وبلغت أقصى مرامي المجد والتقدم[6] .

أما جرجي زيدان ، فقد جاء حديثه عن نهضة محمد علي عبارة عن مدح وإطراء وتقدير لمآثره المختلفة على مختلف المجالات ، الإدارية والزراعية والعسكرية والتجارية والصناعية والصحية والعلمية ، ويختم حديثه المطول عن هذه الإنجازات بقوله: إن محمد علي كان حاكماً يراعي حق الرعية وإن آثاره العلمية والعملية واضحة للعيان، ولذلك لم يسجل زيدان أدنى نوع من أنواع الانتقاد لكل هذه المآثر والإنجازات[7] .

أما شكيب أرسلان فيرى أن محمد علي هو أول من انتقل بالشرق من جموده على أساليب العمران القديمة ، وجعل نصب عينيه الغرب في أساليبه الجديدة حتى يتمكن الشرق من مقاتلة الغرب بسلاحه ويتفوق عليه فيه ، لذلك يرى أرسلان أن محمد علي هو مؤسس النهضة الشرقية الحديثة ليس بوادي النيل فقط ، بل في البلاد المجاورة أيضاً[8] .

أما عباس العقاد فيعتبر محمد علي من العباقرة في صناعة الحكم وسياسة الشعوب، فقد أفلح في إنشاء دولة جديدة وأخرجها من الفوضى إلى النظام ، فقد كان منهجه وتفكيره النهضوي قائماً على البداهة العقلية والبصيرة النافذة

والاستنارة ، فلم يترك أي مجال من مجالات النهضة القومية للصدفة ، من إنشاء القوة العسكرية والبحرية ونشر التعليم وإرسال البعثات العلمية وترجمة الكتب والاهتمام بالزراعة والصناعة ، حتى إدراكه لقيمة العلاقة الجيدة بينه وبين الرعية ، ولذلك اختار لمشروعه هيئة نيابية تناسب الوقت من العارفين لشؤون الإدارة وأحوال الأقاليم ، ولم ينس تمثيل الصحافة في الهيئة النيابية ، فكان ممثل الوقائع المصرية من أعضائها[9] .

ويبرر عباس العقاد استبداد محمد علي السياسي، من أنه لم يكن أمامه إلا أن يظل الحكم على حالة الفوضى بين عشرات الأمراء أو أن يوجد الرجل الذي يقضي على تلك الفوضى ويجتهد في تنظيم الأحوال على دعائم الاستقرار والإصلاح ، وقد كان محمد علي هو الحاكم العبقري الذي استطاع تأسيس دولة قوية وتقرير النظم وتكوين نهضة سليمة مطردة على سنن التقدم والحرية[10] .

أما أحمد فؤاد الأهواني فيرى أن مظاهر عبقرية محمد علي في أنه نقل مصر من الفوضى إلى النظام وبث فيها معالم الحضارة والعمران ، وذلك بما لديه من مقدرة على الملاءمة بين العقل والإرادة والدراسة الدقيقة لمشكلات الحاضر واستشراف المستقبل ،وقد كان ينقل عن الأوربيين ويأخذ علومهم وفنونهم ويرسل البعثات العلمية إلى الخارج؛ لأنه كان يؤمن أن العلم لا وطن له وأنه أساس كل تقدم ورقي وخصوصاً العلوم الرياضية ، فقد كان يرى أن الهندسة هي سر العمران[11] .

هكذا نجد أن رؤى أصحاب هذا الاتجاه انحصرت في تأييد وتبرير نهضة محمد علي وتعداد المآثر والإنجازات ، وتركز على منهجه في التعامل مع الحضارة الغربية ، فلم ير محمد علي ثمة تعارضاً بين الدين الإسلامي والعلوم الغربية ، لذلك أقبل عليها بكل ما أوتى من قوة في سبيل تحديث مصر ونهضتها علمياً واقتصادياً وعسكرياً ، وهذا له ما يبرره خاصة مع المتغيرات الدولية التي تفرض على مصر والعالم الإسلامي بأكمله أن يسابق ركب التقدم العسكري والاقتصادي خصوصاً .

ولكن ما يمكن أن يؤخذ على أصحاب هذا الاتجاه هو أنهم لم يروا في تلك الإنجازات أسباب عدم استمرارها ولم يبصروا الفائدة التي جنتها منها مصر ، والعبء الذي يقع على عاتق المفكر في نظرنا في بحث أسباب السقوط والاستفادة منها في بناء الحاضر والمستقبل لا في تعداد المآثر والإنجازات ، وهذا ما يمكن أن نقف عليه عند أصحاب الاتجاهين الآخرين في رؤيتهم لنهضة محمد علي ومنهجه التحديثي.

الاتجاه الثاني

هو الاتجاه الرافض لمنهج محمد علي وإصلاحاته ويركز على سلبياته أكثر من إيجابياته وكل مفكر له وجهة ينظر منها إليه ، ويمثل هذا الاتجاه كل من : الإمام محمد عبده (1849-1905م) ، ورشيد رضا (1865-1935م)، وإسماعيل مظهر (1891 - 1962م) ، وحسين فوزي (1900 - 1988م) ، ومن الباحثين المعاصرين : محمد عمارة، وعبد المحسن حمادة، ونصر عارف.

بداية يحمل الإمام محمد عبده على محمد علي حملة شعواء فينتقد منهجه وأسلوبه في مختلف نواحيه ، أول هذه الانتقادات هي استبداد محمد علي في التعامل مع المخالفين له في الرأي والفكر ، فكان يستعين بالجيش للتخلص من خصومه، وكان يستعين بمن يستميله من الأحزاب لسحق حزب آخر ثم يستدير على من كان معه فيتخلص منه ، وعلى ذلك حتى فسد بأس الأهالي وزالت ملكة الشجاعة منهم .

وثاني هذه الانتقادات هو أسلوب محمد علي في التعامل مع الأجانب، فقد أعلى كعبهم وأغدق عليهم الوظائف ووهب لهم المكانة الاجتماعية حتى ضعفت نفوس الأهالي وتمتع الأجنبي بحقوق المواطن التي حرم منها ، وهكذا اجتمع على المصري ذل الحكومة الاستبدادية المطلقة من ناحية وذل إذلال الأجانب لهم من ناحية أخرى.

وثالث هذه الانتقادات هو أن إصلاحات محمد علي كانت في مجملها موجهة ناحية الجيش والأغراض العسكرية ولم تكن موجهة ناحية الأمة

المصرية ، فقد اعتنى بالطب والهندسة لأجل الجيش حتى البعثات العلمية كانت من أجل خدمة أغراضه وبذلك قتل الحرية الفكرية لدى الشعب .

ورابع هذه الانتقادات هو أن محمد علي لم يفكر مطلقاً في إصلاح اللغة سواء أكانت العربية أم التركية، ولم يجعل للأهالي رأياً في حكوماتهم ولم يضع حكومة قانونية منظمة يقام بها الشرع ويستقر بواسطتها العدل، ولم يفكر كذلك في بناء التربية على قاعدة من الدين أو الأدب، حتى الكتب التى ترجمت في شتى فروع المعرفة من تاريخ وفلسفة وأدب لم ينتفع بها الشعب المصري لأن محمد علي لم يعمل على تكوين أرضية عريضة من أبناء الشعب المصري تستفيد من هذه الكتب .

الانتقاد الخامس ينصرف إلى اهتمام محمد علي بتكوين جيش قوي وأسطول بحري ولكنه أهمل تعليم المصريين الجندية، فلم يعلم المصريين حب التجند رغبة في الفتح والغلبة والافتخار ، بل علمهم الهروب منها ، لذلك لم يشعر المصري يوماً أن هذا جيشه وأسطوله وأنه في خدمته وخدمة وطنه ، وقد ظهر ذلك الأثر العظيم في أثناء إخماد ثورة عرابي، فقد دخل الإنجليز مصر كأسهل ما يكون، عكس ما حدث من مقاومة المصريين للفرنسيين أثناء دخولهم مصر.

الانتقاد السادس هو إهمال محمد علي للناحية الدينية في نهضته، فيرى أن محمد علي لم يهتم يوماً بالدين إلا من ناحية استمالة بعض رجاله المنافقين لدعم سلطانه أو للقضاء على الوهابية ذلك العمل الذي بدأ في ظاهرة خدمة للدين، في حين أنه عمل سياسي محض لا شأن له بالدين أو بغلو الوهابيين في بعض معتقداتهم .

خلاصة القول فيما يرى محمد عبده أن محمد علي كان تاجراً وزارعاً وصانعاً وجندياً باسلاً ومستبداً ماهراً ولكنه كان لمصر قاهراً ولحياتها الحقيقية معدماً [12] .

هذا هو رأى محمد عبده في نهضة محمد على فهو لم ير فيها أي جانب

إيجابي، وبغض النظر عما قيل حول هذا الرأي من أنه كتب بدوافع سياسية نتيجة لخصومته مع الخديو عباس وتسلحه بمؤازرة الإنجليز له[13] ، فقد جاء نقد محمد عبده رداً على تقريظ مصطفى كامل لمحمد علي في خطبة ألقاها سبقت الإشارة إليها[14] ، ومهما يكن من أمر هذه الآراء فإن الباحث يعتقد أن محمد عبده قد أصاب في أكثر ما قاله ، فهو يأخذ على محمد علي إهماله تنمية الوعي القومي المصري بالنهضة والإصلاح ، فقد أنشأ محمد علي نهضة عمرانية ولكنها كانت لأجل خدمة غرض واحد هو الغرض العسكري ولم يشعر الإنسان المصري بها ، بالإضافة إلى أنه أهمل الجانب الديني الأخلاقي في نهضته فكانت نهضة منقوصة لم تؤت ثمارها المرجوة، وكل هذا كان وما يزال أمراً واقعياً ملموساً لا يحتاج إلى تأويلات مختلفة وخاصة ما أثاره الإمام محمد عبده من إعلاء سلطة الأجانب في مصر على حساب كرامة المواطن المصري، حتى وصل الأمر إلى إنشاء المحاكم المختلطة التي كانت بداية الاحتلال الأجنبي لمصر ، وهذا ما يدلل على رفض البعثة اليابانية ، التي زارت مصر آنذاك لدراسة نظام المحاكم المختلطة، تطبيق ذلك النظام في اليابان[15] والمقارنة تظهر أيهما كان على صواب .

أما عن رأي رشيد رضا ، فإنه لم يختلف كثيراً عن رأي أستاذه إلا في تفصيلاته، فيشير إلى أن محمد على يعد ضمن المصلحين من الناحية الدنيوية (المادية والسياسية) دون الناحية الدينية والمعنوية ، فقد بنى ركني الثروة والقوة على أساس العلم ولكنه أهمل بناء الأخلاق والآداب على أساس الدين وسنن الاجتماع؛ لذلك كان إصلاحه منقوصاً عالج ناحية وأهمل الأخرى، ويرى أن هذا الإصلاح يعد إصلاحاً صورياً لم يزد الأمة إلا ضرباً من الفساد وإضعاف روح الاستقلال ، فلم يكن محمد علي هو الطبيب الاجتماعي المبصر بأمراض الأمة الباطنة والظاهرة حتى يتمكن من وصف العلاج الملائم لها، لذلك كان من أثر عدم تمكن الطبيب أن زادت الأمة مرضاً وضعفاً ، حتى إن العلوم التي أدخلت إليها قسراً كانت مثل الجسم الغريب الذي يدخل في البنية فيفسدها؛ لأن هذه العلوم لم تكن على حسب استعداد الأمة وحاجاتها،

بل كانت تقليداً صورياً أو عارضاً وقتياً تمثل ضررها في تلك التقاليد والقوانين الغربية التي قطعت كثيراً من روابط الأمة الملية ومشخصاتها الأدبية والاجتماعية ولم تستبدل ما يحل محلها من مقومات الأمم الأوربية ، بل صارت عيالاً عليهم في جميع الشؤون، حتى انتهى الأمر إلى فقدان الاستقلال باسم النفوذ أو الحماية أو الاحتلال[16] .

ولذلك ينتقد رشيد رضا مصطفى كامل في مبالغته بوصف محمد على بأنه استطاع التوفيق بين المدنية العصرية والدين الإسلامي ، ويرى أن محمد علي لم يكن عالماً ولا فيلسوفاً وإنما كان أمياً لا يعرف من علوم الدين أو الدنيا شيئاً[17] .

ويري رشيد رضا أن لمحمد علي ثلاثة أعمال كبيرة ، كان كل منها موضع خلاف هل كان نافعاً أم ضاراً بالمسلمين في سياستهم ؟

العمل الأول: هو تأسيس حكومة مدنية بمصر كانت مقدمة لاحتلال الأجانب لها ، ورغم الاختلاف الدائر حول قيمة هذا العمل إلا أن رشيد رضا يميل إلى ذم هذا النوع من الحكومات الظالمة وكل ما فعلته حكومة محمد علي هو أنها نظمت الظلم ووحدته ويرى أن مقصد محمد علي لم يكن سليماً وإن كان يحمد في نظر الدنيا لكنه لا يحمد في نظر الدين، فلم يقصد محمد علي غير الملك وعظمته له ولذريته أما نتيجة عمله فهو دخول الأوربيين مصر ونشر مدنيتهم وسيطرتهم عليها بالاحتلال[18] .

أما العمل الثاني: فهو الخروج على الدولة العثمانية ، ورغم الاختلاف حول هذا العمل ، فإن رشيد رضا يميل إلى نقده كذلك ويقف إلى جوار الرأي الذي يرجح أن هذا العمل أضر بالإسلام والمسلمين ، وكان من نتيجته إضعاف وقهر لأقوى دولة إسلامية في عصر قويت فيه الدول الأجنبية فضعف بذلك الإسلام ولم تقم لأهله قائمة حتى الآن[19] .

أما العمل الثالث: فهو محاربة الوهابية ويميل رشيد رضا إلى رأى الخواص في هذا الموضوع ، والذى مؤداه أن الوهابية كانت حركة إصلاحية ولم تكن

مبتدعة خارجة عن السنة ، بل إن مذهبهم هو مذهب السلف في العقائد ومذهب الإمام أحمد في الفروع ولهم تشديد عظيم على مخالف السنة[20].

ذلك هو رأي رشيد رضا والذى يعبر عن وجهة نظر نقدية كذلك لإصلاحات محمد علي، وهو بذلك يتفق مع الأستاذ الإمام محمد عبده ويختلف كلاهما مع جمال الدين الأفغاني ، ويجب التنويه إلى أن هذا الخلاف لا يفسر على أنه خلاف حول قيمة العلم وأهميته وخاصة العلم الغربي؛ لأنهم جميعاً اتفقوا على ضرورة العلم لنهضة العالم العربي والإسلامي ودعوا إلى التعامل الانتقائي مع الحضارة الغربية برمتها مع التركيز على جوهر تقدمها دون مظهره ، وبذلك يكون مرد الخلاف حول منهج محمد علي وأسلوبه في التعامل مع الحضارة الغربية لتحديث المجتمع المصري ، فالإمام محمد عبده ورشيد رضا رأوا أنه لم يوفق في التعامل معها ولم يتمكن من التوفيق بين الموروث والوافد أو بين الأصالة والمعاصرة ، فكانت نهضته عبارة عن إقحام الوافد رغماً عن الموروث وقسراً له لذلك لم يجد الأرضية السليمة للإنبات والنمو في المجتمع المصري والعربي، أما جمال الدين الأفغاني فإن حماسته ورغبته الشديدة في رؤية مصر متقدمة اقتصادياً وعلمياً جعلته يتغاضى عن أخطاء محمد علي في التطبيق .

أما انتقاد رشيد رضا لمحمد علي في هجومه على الدولة العثمانية وبيان ضعفها أمام الدول الأوربية ، مما مهد الطريق للانقضاض عليها فيما بعد ، فإن ذلك يعود إلى إيمان رشيد رضا في تلك الفترة بفكرة الجامعة الإسلامية المتمثلة في الخلافة العثمانية في ذلك الوقت وكان الحفاظ عليها وإصلاحها من الداخل هو الهدف وليس الهدف هو محاربتها وبيان ضعفها ، وهذه الفكرة سوف تتحول عنده إلى القومية العربية داخل الإطار الإسلامي فيما بعد .

أما إسماعيل مظهر، فإنه يقف من نهضة محمد علي موقفاً نقدياً ، فيرفض اعتبارها نقطة الارتكاز التي يمكن أن يقال عنها: إنها السبب في تغير أساليب الفكر في مصر ، والسبب في ذلك أن محمد علي أهمل تنمية الوعي القومي المصري بالنهضة ، فكان أن سيقت الأمة المصرية سوقاً نحو غايات لم تعرف

يوماً أنها مسوقة في سبيلها ولم تشعر بما ينتظرها وراء تلك الغايات من المقاصد التي كانت تجول في رؤوس زعمائها ، ويبدو ذلك واضحاً لا من خلال الغزوات الحربية التي قام بها محمد علي فقط ، بل من خلال إسهاماته في ميدان العلم والمعرفة كذلك ، حتى إن مظهر يرى أن ذلك العهد على كثرة ما أنتج من نوابغ المتعلمين الذين أوفدهم المصلح الكبير إلى أوروبا لم يخرج مفكراً واحداً استطاع أن يجمع قوة الفكر الكامن في المجتمع المصري حول غاية معينة[21] .

ومن الجدير بالذكر أن الخلاف بين المفكرين يدور حول مدى إسهام محمد علي في ضعف فكرة القومية العربية وتأخر ظهورها ، وأكثرهم متفقون على أن نهضة محمد علي أسهمت في بناء الوعي القومي المصري على حساب الوعي القومي العربي[22] إلا أن إسماعيل مظهر ينفي عن نهضته حتى هذا الانتقاد .

أما حسين فوزي النجار فإنه يقف كذلك موقفاً نقدياً من نهضة محمد علي وأسلوبه وذلك في إطار نقده لمنهج محمد علي في التعامل مع الحضارة الغربية الذي ركز على آثار تلك الحضارة المادية بدلاً من التركيز على فلسفتها في النهضة ، أي على أصولها ومبادئها التي قامت عليها .

ويفصل ذلك فيرى أن نهضة محمد علي لم تر في الحضارة الغربية غير الشق المادي منها ، فحدثت تطورات على مختلف المستويات السياسية والاقتصادية والعلمية والعسكرية ، ولكنها كانت إصلاحات ظاهرية ركزت على الشق المادي من حضارة الغرب وتقدمه دون فنونه الرفيعة وفكره وفلسفته في النهضة والمنهج الذي أتبعه حتى وصل إلى ما وصل إليه؛ ولذلك تاهت من محمد علي وأتباعه المقومات الحقيقية للنهضة لأنها لم تؤمن بحضارة الغرب الفكرية والفنية والعلمية ، لم تؤمن بها ككل متكامل ، ومن هنا حدثت البلبلة فلم يستطع الشعب المصري أن يسير نحو التطور الطبيعي للانتفاع الكامل بتلك الحضارة أو الاستغناء الكامل عنها ، بل إن الأمر لم يقف عند هذا الحد من التأثر بالحضارة الغربية في علومها وتكنولوجيتها وتطبيقاتها المختلفة ، بل تعداه إلى استعادة مظاهرها البراقة وتطوراتها الدنيوية التي لا تتلاءم مع طبيعة

وواقع الشعب دون أن تتطور الأمة المصرية روحياً في مقابل ذلك[23].

ويدلل على رأيه السابق هذا بعملية استقرائية بسيطة لبواكير الحضارة الغربية وأسس تقدمها وهو عصر النهضة أو الإحياء وما حدث في مصر من إحياء ، فيرى أن ما حدث في أوروبا جاء على أثر اليقظة الفكرية والشعورية والتخلص من سيطرة الغيبيات والتزمت في العقائد إلى جوار الاهتمام بآثار الحضارة اليونانية والرومانية من أدب وفلسفة وفن وعلم ، وعندما لم تعثر على بعض الآثار الفكرية في أصولها القديمة لجأت إلى علماء العرب وفلاسفتهم الذين استفادوا من الحضارة اليونانية وترجموها ودرسوها واستفادوا من هؤلاء جميعاً في بناء حضارتهم ولكنهم لم يتوقفوا عند كل ذلك ، بل تحولوا إلى شعوب ومفكرين مستقلين فكراً وعقيدة ، فراحوا يفسرون الظواهر الطبيعية – مثلا– ويفحصونها دون التقيد بما جاء في كتبهم المقدسة أو كتب أرسطو ، بل على أساس من الملاحظة والتجربة بجوار الوسائل الأخرى مثل التدوين والمقابلة والقدرة على استخلاص النتائج وبذلك خرج الأوربيون من عصورهم الأولى، ولنهضتهم أسس فكرية وروحية وفنية بجوار تقدمهم المادي[24].

أما ما حدث في مصر في عصر محمد علي، فهو رغبته في أن تكون مصر جزءاً من أوروبا، لكن عن طريق استعادة المظاهر المادية فقط، فكانت الحضارة الغربية بالنسبة له ولأتباعه زخرفاً مزيفاً ولباساً ظاهرياً دون أن يعي الأساس الفكري والفني والروحي لهذه الحضارة ، وأكبر مثال على ذلك البعثات العلمية التي أوفدها إلى أوروبا لنقل تلك الحضارة إلى مصر، فيلاحظ عليها أنها لم تتجه ناحية الإحياء ولم تكن بعثات فكرية علمية، ولكنها كانت بعثات تخدم في المقام الأول الناحية الحربية والعسكرية ولم يكن أغلب أعضاء هذه البعثات مصريين، ولو كانوا كذلك لاستطاعوا أن ينقلوا إلى مصر بعض لقاح الثقافة ولكنهم في أغلبهم عادوا إلى بيئاتهم الارستقراطية التركية وعاشوا بمعزل عن الشعب، ولذلك لم تؤت هذه البعثات ثمارها الفكرية كما ينبغي أن تكون فيما عدا رفاعة الطهطاوي الذي حقق غرضاً لم يكن هو مرسلاً لأجله[25].

كذلك يأخذ حسين فوزي النجار على محمد علي أن نهضته لم تراع طبيعة ونفسية الأمة المصرية ، ولم تحاول أن تطور تلك الأمة عقلياً وفكرياً في مقابل تلك التطورات العمرانية المادية لذلك تقدمت مصر مادياً بخطوات سريعة بقدر ما تخلفت عقلياً وشعورياً عن الإحساس بالنهضة والتقدم[26] .

والباحث يعتقد أن رأي حسين فوزي النجار هذا يأتي في إطار التوجه ناحية الحضارة الغربية بروح عقلية تركز على فلسفة نهضتها لا على آثارها المادية ، وعلى ذلك فالخلاف مع محمد على ليس على التوجه ناحية الغرب ، بل على أسلوب ومنهج التعامل مع الغرب، فالنجار يري ضرورة أن يشعر الشعب بأهمية النهضة ويتفاعل معها ، ويجب أن تكون نهضة متضمنة دراسة نقدية انتقائية للتراث المصري والعربي حتى نتمكن من الاستقلال العقلي والفكري الذي نبني عليه التقدم المادي، في حين أن محمد علي لم يراع كل ذلك، وتوجه نحو الشق المادي من الحضارة الغربية وأقحمه على المجتمع المصري قسراً، وهذا ما أدى إلى انهيار تلك النهضة سريعاً .

ومن الجدير بالذكر أن مشكلة العلاقة بين الأنا والآخر ظلت منذ عصر محمد علي حتى الآن الشغل الشاغل للمفكرين العرب بمختلف توجهاتهم ، حتى إنه يمكن القول بأن هذه المشكلة تزداد تجذراً وعمقاً في المجتمعات العربية .

أما لويس عوض فإنه يسجل بعض الانتقادات على نهضة محمد علي، خاصة الصناعية وأسلوبه في إدارتها، فيرى أن أسلوب محمد علي الصناعي أدى إلى تأخر انتشار الأفكار الديمقراطية وتبلور مبادئ حقوق الإنسان في المجتمع المصري الحديث، ومرد ذلك إلى أن نشأة الصناعة المصرية في أيام محمد علي في كنف رأسمالية الدولة أو نظام الاحتكار وفي كنف العسكرية المصرية بدلاً من نشأتها في كنف الاستثمار الفردي أولاً والشركات المساهمة ثانياً كما حدث في البلاد الأخرى، وقد أدى هذا إلى أن الطبقات المتوسطة المدنية التي تكونت منها البرجوازية المصرية اصطبغت بصبغة ميَّزتْها عن بقية البرجوازيات الأخرى، فكان العمود الفقري لها هم الطبقة الفنية والصناعية

والعسكرية والتجارية بمختلف مستوياتها بالإضافة إلى الطبقة البيروقراطية التى تتألف من جيش الكتبة والإداريين ، ويرى لويس عوض أن هؤلاء أقرب إلى الموظفين الذين يفضلون الأمان والمعاش المنتظم على الحرية والاستقلالية ويستمدون فكرة الكرامة لا من نمو الفردية أو قوة الشخصية أو القدرة على الاقتحام والابتكار ، ولكن من مبدأ الخدمة العامة والقيام بالواجب وذوبان الفرد في الجماعة وتأليه الدولة وطاعة أولى الأمر طاعة عمياء دون تفكير، وقد انطبق هذا التوصيف نفسه على طبقة البروليتاريا المصرية التي فقدت ملامحها المميزة لها كطبقة لها استقلالها لأنها نشأت في كنف السلطات والقطاع العام ، وقد نجم عن ذلك أن الظهير الحقيقي للديمقراطية لم يكن من الطبقات المتوسطة المدنية البرجوازية المصرية ، كما حدث في بلاد العالم المتقدم ، وإنما كان ظهيرها الحقيقي هم الطبقة المتوسطة الزراعية وأوساط الملاك ، ولم يصبح لهذه الطبقة المتوسطة الزراعية عقل مستنير قادر على القيادة الاجتماعية إلا بعد أن تبلورت من بين أبناء مصر طبقة من أرباب المهن الحرة، وتاريخ الديمقراطية في مصر، شأنه في ذلك شأن معظم البلاد المتقدمة ، هو تاريخ اتساع رقعة الملكية الفردية[27] .

وعلى صعيد آخر يرى لويس عوض أن كل ما استحدثه محمد علي في مصر من أدوات الدولة الحديثة سواء في باب التنظيم والإدارة أو في باب العلوم والتكنولوجيا كان مجرد وسائل لخدمة أهدافه العسكرية ، وذلك أن آخر ما كان يفكر فيه محمد علي هو بناء الإنسان على أرض مصر ولذلك انهارت إنجازاته سريعاً بمجرد انهيار دولته وغاصت مصر مرة أخرى في الجهل والتخلف، والسبب أن محمد علي لم يكن هو ذلك المستبد المستنير الذي تحتاجه الأمة للنهوض بها ، بل كان مستبداً أكثر منه مستنيراً[28] .

يتفق لويس عوض مع سابقيه إسماعيل مظهر وحسين فوزي النجار في أن محمد علي أهمل تنمية الوعي القومي المصري بالنهضة، وأن نهضته غلب عليها الطابع الشخصي أكثر من الطابع القومي الحقيقي، ويركز لويس عوض في ذلك على ضرورة بناء شخصية الإنسان المصري وتنمية فرديته واستقلاليته

التي أهملها محمد على في إطار اهتمامه باستبداد الدولة وهذا هو سبب انهيار إصلاحاته سريعاً في نظره.

ومن الباحثين المعاصرين الذين نقدوا محمد علي، محمد عمارة، حيث يركز على تبني محمد علي لفكر الدولة المستبدة التي تسيطر على أغلب نواحي النشاط الاجتماعي، فأحيلت الأمة إلى التقاعد وأصيبت ملكاتها وطاقاتها بالسلبية والذبول واللامبالاة ، وبذلك تعاظم دور الدولة على حساب الأمة (الشعب) ، وهذا يبرر الإخفاقات التي أصابت مشروع محمد علي إذ أصبح موقف الدولة ضعيفاً أمام التغريب والاستلاب الحضاري والاستعمار[29].

ولا يذهب بعيداً عن تلك التوجهات السابقة كل من عبد المحسن حمادة[30] ، ونصر محمد عارف[31]، حيث يركزان على الطابع الشخصي في نهضة محمد علي واختفاء الطابع القومي ، بالإضافة إلى سعيه لتأسيس دولة قوية على حساب المجتمع تسلبه معظم صلاحياته ودوره وقوته ، ولذلك فإن تجربة محمد علي كانت تجربة فوقية ركزت على مجموعة من المؤسسات التي لم يتعامل معها إلا أفراد النخبة ، أما باقي المجتمع فلم ير فيها إلا نوعاً من طغيان الدولة على حساب المجتمع .

ذلك هو مجمل الآراء التي وقفت من نهضة محمد علي وقفة نقدية في مجملها وركزت على سلبياته أكثر من إيجابياته وهي تقف على النقيض من آراء الاتجاه السابق الذي ركز على إيجابيات محمد علي وغض الطرف عن سلبياته، ويلاحظ على هذه الآراء أنها جمعت بين أنصار الاتجاه المعتدل أو التوفيقي من ناحية، وأنصار الاتجاه العلماني أو التغريبي من ناحية، أخرى، جمعتهم على المقدمة وهي تسجيل الملاحظات والانتقادات على منهج محمد علي في النهضة وإن كانوا قد اختلفوا حول صياغة تلك الانتقادات، فأنصار الاتجاه التوفيقي نقدوه في إهماله الجانب الديني الأخلاقي في النهضة، وأنصار الاتجاه العلماني نقدوه في إهماله أسس وقواعد النهضة الغربية بدلاً من التركيز على مظاهر نهضتهم المادية البراقة فقط ولكنهم اتفقوا جميعاً

على إهمال محمد علي للإنسان المصري وتنمية وعيه بالنهضة والتقدم ، والباحث يتفق مع أصحاب هذه الآراء ، فكل رأي ركز على ناحية مهمة افتقدتها نهضة محمد علي وكانت من الأسباب المرجحة لانهيار هذه النهضة سريعاً وعدم استمرارها فيما بعد، وهذا ما يجب أن نأخذ منه العبرة في بناء نهضة العالم العربي والإسلامي الحاضرة .

أما الاتجاه الثالث ، فهو ما يمكن أن نطلق عليه الاتجاه الحيادي وهو الاتجاه الذى يسجل لمحمد علي إنجازاته ويعتد بها وهو في الوقت نفسه يسجل عليه أخطاءه وهفواته ويزن لكل جانب ما له من أهمية وقيمة وتأثير في النهضة ، من أمثلة : جورج أنطونيوس (1892-1942م) سلامة موسى (1887-1958م) ، أحمد حسين ، وعبد المتعال الصعيدي ومن الباحثين المعاصرين : مسعود ضاهر ، عبد العزيز الدوري ، ومحمد عابد الجابري ، وعبد الإله بلقزيز، وغيرهم .

يذهب جورج أنطونيوس في تحليل نهضة محمد علي مذهباً مختلفاً عن سابقيه ، فيرى أنه حاول بعث فكرة القومية العربية مرة أخرى وبذل جهوداً جبارة، وساعد في ذلك ابنه إبراهيم باشا لتكوين امبراطورية عربية تنطلق من مصر والسودان وتضم بلاد الشام والجزيرة العربية ، ويثنى انطونيوس على هذه المحاولة ويعدد أسباب إخفاقه في تحقيقها فيحصرها في عدة عوامل داخلية وخارجية أكثرها لا يعود إلى نهضة محمد علي.

أما عن العوامل الداخلية ، فتعود من ناحية إلى فقدان التضامن القومي في العالم العربي وذلك بفعل الانحطاط الذي أصاب العرب وسوء الإدارة التي منوا بها خلال القرون الطويلة مما أورث روح الجماعة عندهم وهناً وأوجد في انسجامهم القديم خللاً ، وعلى ذلك يمكن القول بأن هذه النهضة العربية بقيادة محمد علي قد ولدت في غير أوانها فخلقت قبل أن يخلق الوعي القومي عند العرب.

أما الناحية الأخرى فتكمن في الاختلاف بين طموح محمد علي ورغبات ابنه إبراهيم ، فقد كان لكل منهم تصور خاص عن إمبراطورية المستقبل ، حتى

وإن اتفقا في الرغبة الرامية إلى ضرورة تكوين مملكة موحدة تضم المناطق العربية ، فقد كان هدف محمد علي هو الاستيلاء المجرد لذلك عول على نوايا العرب الحسنة وتأييدهم الفعلي له ، ولكنه لم يشعر ناحيتهم باحترام حقيقي ولم يتصور دعائم حكمه إلا قائمة على سواعد أتباعه من الأتراك والألبانيين وعلى ذلك فقد كان العرب بالنسبة له مجرد رعايا طائعين . أما إبراهيم فقد كان هدفه هو إنشاء مملكة يكون من دعائم الاستقرار فيها هو بعث العرب بعثاً قومياً، لكنهما فشلا في النهاية في إذكاء نار القومية العربية في نفوس أهلها .

أما عن العوامل الخارجية، فتعود إلى تخوف الدول الأوروبية من نهضة مصر والعالم العربي، فقد أثارت توسعات محمد علي تخوف الدول العظمى لذلك ناهضت منذ البداية تكوين امبروطورية عربية حديثة ووقفت لها بالمرصاد[32] .

والباحث لا يتفق مع انطونيوس في تركيزه على دور محمد علي في إبراز فكرة القومية العربية ، ويرجح الرأي الذي يذهب إلى أن هدف محمد علي لم يكن بعث القومية العربية أو توحيد العرب تحت لواء امبراطورية واحدة بقدر ما كان هدفه هو بناء مجده الشخصي مدفوعاً في ذلك برغبات السلطان العثماني من ناحية، وتشجيع الدول الغربية غير المخلصة من ناحية أخرى[33] .

أما سلامة موسى فيرى أن محمد علي كان يؤمن بالحضارة الغربية، فأسس المصانع على النمط الأوروبي وأوجد في نفوس الأمة المصرية حب العمل بعد أن كانت طبائع الاستبداد الشرقية قد طبعت فيهم حب الخمول والدعة[34] .

وعلى الجانب الأخر لم يكن محمد علي يثق بالمصريين أو يحسب لكرامتهم حساباً ، ولذلك كانت بعثاته إلى أوروبا مؤلفة من غير المصريين من المماليك والمقدونيين، فكانت نهضته ناقصة لم تستقر فيها عوامل النمو[35] .

أما أحمد حسين فيرى أن محمد علي أنشأ جيشاً وبنى أسطولاً وفتح المدارس وأرسل البعثات العلمية، وترجم الكتب في مختلف الفنون وشق الترع وبنى المصانع، وخاض معارك رفعت اسم مصر عالياً في ذلك الوقت، وكان مضرب المثل للشباب المصري حين يبحث عن قدوة في القدرة على

النهوض، والأخذ بأسباب الحضارة العلمية والتفوق على كثير من دول آسيا وأوربا في التقدم[36] .

ويبدأ في تحليل المآخذ التي تؤخذ على محمد علي وأهمها من الناحية السياسية هي استبداده المطلق بالحكم وأنه لم يكن يخضع لقانون سوى محض إيراداته وأن نظرته إلى شعب مصر كانت نظرة عنصرية ضيقة، ويتفق مع أصحاب هذا الرأي وخاصة الإمام محمد عبده - كما سلف الذكر -ولكنه يرى أن محمد علي ابن عصره في العالم عامة ، فقبل سنوات قليلة من قيام حكم محمد علي كانت فرنسا ، بل أوربا كلها تحكم بهذه المقاييس السابقة ، وكان نظام الإقطاع يجعل الأرض ومن عليها ملكاً للملك أو الأمير ، لذلك عندما نتحدث عن عصر محمد علي يجب أن نعي أنه لم تكن في مصر ديمقراطية قبله وألغاها أو كانت بها محاكم وعدالة فحولها إلى ظلم، أو نظام فَحَوَّلَهُ إلى فوضى، ولم تكن الأرض الزراعية مملوكة للفلاحين وانتزعها منهم ، ولم يكن لمصر جيش من أبناء البلاد فحوله محمد علي إلى جيش للأتراك ، بقى القول بأن محمد علي وأصل أسس الحكم التي جري عليها العمل في مصر خلال أجيال وقرون عديدة[37] .

أما ما يقال حول النزعة الشخصية والرغبة في تكوين ملك عظيم يتوارث له ولأبنائه من بعده فهذا ما يقره أحمد حسين ولكنه يرى أنه من التجني القول بأن مصر لم تستفد من ذلك ، بل يمكن القول بأن فترة حكم محمد علي هي البداية الفعلية لتاريخ مصر الحديث، حيث خرجت مصر من عزلتها التى فرضتها عليها قرون من الحكم العثماني لتتفاعل مع التيارات العالمية حتى تثبت قدرة الشعب المصري على التجدد والانطلاق نحو التقدم والنهضة[38] .

ويركز أحمد حسين على انهيار نهضة محمد علي فيراها في تربص دول أوروبا بالعالم الإسلامي كله والشرقي خاصة ، واختصاص مصر بالدرجة الأولى بأطماعه ومناوراته[39] .

ويمكن القول تعليقاً على الرأي السابق بأن تبرير أحمد حسين لاستبداد

محمد علي السياسي يجانب الصواب في رأينا، إذ لا يمكن المقارنة بين ما كان يحدث في أوربا في العصور الوسطي وما يحدث في مصر في العصر الحديث، وحتى لو أجزنا هذه المقارنة، فإنها لا تعطينا مبرراً لاستبداد محمد علي وتهميشه للأمة المصرية، والمقارنة دائماً تكون متطلعة لحالة أفضل وتطبق النظرة الاستشرافية للمستقبل، حتى تستطيع أن تبني الحاضر، تلك هي – في نظرنا– مهمة فلاسفة التاريخ .

أما عبد المتعال الصعيدي فإنه يعدد إصلاحات محمد علي على مختلف المستويات العلمية والعسكرية والزراعية والصناعية وما إليها من مجالات تحسب لمحمد علي، ولكنه يأخذ عليه أن إصلاحه كان إصلاحاً مدنياً صرفاً ليس فيه شيء من الإصلاح الديني أو الإصلاح السياسي ، أما الأول فإن الصعيدي يلتمس له العذر فيه نظراً لأميته وإهمال علماء الأزهر لدورهم، أما الثاني فإن إهماله يقع على محمد علي ، فقد كان من الواجب عليه أن يجعل حكمه شورياً على مثال الحكم في أوروبا التي قلدها في الإصلاح المدني، وحتى يشعر الشعب بقيمة ذلك الإصلاح فيخلص له في حياة صاحبة وبعد مماته وتؤمن بفوائد الإصلاح الذي قام به فتسعي إليه قبل أن يسوقها إليه سوقاً ، ولكن السبب عند الصعيدي يعود إلى أميته كذلك التي أبت أن يشاركه غيره في الحكم لأنها كانت تترك في نفسه شعوراً بالعجز والنقص[40] .

ويأخذ الصعيدي كذلك على محمد علي عجزه عن توحيد الشعب الذى اختاره لحكمه ، فلم يتمكن من التغلب على النزعة العنصرية التي جعلته يتعالى على أبناء الشعب المصري وينظر إليهم على أنهم دون المستوى، وتبعه في ذلك بقية الطوائف الغربية التي استأثرت بالوظائف القيادية، وبقى الشعب المصري من جراء ذلك يزرع ويساق إلى الجندية دون أن يكون له رأي في حكم بلاده[41] .

ومن الباحثين المعاصرين الذين حللوا نهضة محمد علي مسعود ضاهر الذي اعتبر أن من إيجابيات مشروع محمد على نصحه السلطان العثماني توحيد السلطنة على قاعدة الجهاد التي يدعو إليها الدين الإسلامي وتجاوز

مرحلة الضعف والانحطاط على قاعدة إصلاحات جذرية وفورية وشاملة على النمط الأوربي، مع رفض سياسة القروض طويلة الأمد ، على عكس ما فعل خلفاؤه الذين تركزت سياستهم الاقتصادية على الاستدانة ، مما أوقع مصر تحت الاحتلال فيما بعد[43].

ومن الأخطاء التي يأخذها مسعود ضاهر على محمد علي، أنه توهم أن الصراع الفرنسي، البريطاني صراع استراتيجي لا يوحي بالتفاهم بينهما على اقتسام المغانم على حساب البلدان الأخرى، في حين أن التناقض الظاهري بين الدول الاستعمارية كان تناقضاً مصلحياً لا يمكن الركون إليه ، وقد وقع محمد علي في سياسة تضخيم ذلك التناقض الذي وقع فيه معظم الإصلاحيين، وقد تبين له خطأ ذلك التصور بعد تخلي الفرنسيين عنه في مؤتمر لندن عام 1840م[44] .

فقد أدركت الدول الغربية منذ البداية خطورة التوحيد بين الولايات العربية، خاصة بعد اكتشاف الثروات الطبيعية الهائلة فيها، ولذلك حاربت وجود جيش عربي قوي في هذه المنطقة، ورغم القضاء على تجربة محمد علي فإن الدول الغربية شديدة الحساسية ضد وجود هذا الجيش وضد كل أشكال التوحيد في المنطقة، ولذلك دعمت المشروع الصهيوني في فلسطين في أعقاب هزيمة محمد علي في بلاد الشام وما زالت تدعمه حتى الآن[45].

كذلك يؤخذ عليه في تعامله مع الغرب استفادته المحدودة من تنوع نماذج التحديث الأوروبية، فقد أبقى الطابع الشمولي لحركة التحديث في عهده فرنسياً وحيد الجانب، فأدخل مصر في دائرة الصراع الدولي المباشر مع الفرنسيين والإنجليز والروس، لذلك بقيت مصر أسيرة النموذج الفرنسي، عبر خبراء فرنسيين وبعثات علمية إلى فرنسا وارتهان شبه تام بتقلبات السياسة الفرنسية في شرق البحر المتوسط ، ومع دخول مصر في دائرة الصراع الإنجليزي - الفرنسي سعت إنجلترا لضرب مشروع محمد علي بوصفه ركيزة احتياطية للمشروع الإمبريالي الفرنسي للسيطرة على العالم العربي[46] .

ويؤكد مسعود ضاهر أن إصلاحات محمد علي قد طالت مختلف الجوانب العسكرية والإدارية والاقتصادية، وهي لها أهميتها ، ولكنه أغفل جانباً مهماً وهو الإصلاحات السياسية تحت شعار أن السلطنة العثمانية تواجه أخطاراً خارجية لا تسمح لها بإطلاق الحريات لرعاياها خشية بروز دعوات انفصالية أو استقلالية عنها ، كذلك انتهى عهد محمد علي في مصر دون ولادة دستور عصري مكتوب، وتم إحلال المجالس التى تضم الأعيان ،الذين يتم اختيارهم بطريقة أشبه ما تكون بالتعيين لا صلاحيات لها محل المجالس النيابية المنتخبة من الشعب .وقد رفض محمد علي كل أشكال الديمقراطية ورفض تثقيف الجيش بمقولات الوطنية والسيادة والاستقلال وغيرها من المقولات المهمة للنهضة[47] .

ومن الباحثين المعاصرين الذين حللوا نهضة محمد علي، عبد العزيز الدوري ، الذى يسجل مآثر محمد علي فيرى أنه أول نهضوي عربي أنشأ جيشاً حديثاً، ووضع له قاعدة علمية واقتصادية ، وكانت له إسهامات في الإصلاح الزراعي والصناعى والصحفي أيضاً ، ولكنه يرى أن مشروع محمد علي كان مشروعاً نخبوياً لم يراعِ الهوية التراثية للشعب المصري في التحديث[48] .

ويركز كل من محمد عابد الجابري[49] وعبد العزيز الدوري[50] على العوامل الخارجية فيما أصاب النهضة العربية ، متمثلة في بواكير هذه النهضة ، نهضة محمد علي، أو حتى المشروعات اللاحقة في الوطن العربي، فيرون أن ما أصاب التحديث والتقدم من انتكاسات في الوطن العربي بوجه عام ، يرجع في الأساس لا إلى المقاومة الداخلية من القوى المحافظة في المجتمع العربي، بل إلى الدور التخريبي الذى قام به الوجه الأخر للحداثة الأوروبية، والذي قوامه الداخلي «القوة» أو «المنافسة» وتطبيقه الخارجي «التوسع الاستعماري» «والتنافس الغربي» الذي أجهض المشروع الحضاري العربي.

ويتبنى التوجه نفسه عبد الإله بلقزيز ، حيث يؤكد أنه لا يتبنى وجهة النظر التي تفسر التاريخ تفسيراً تآمرياً، لكن الواقع أن الاستعمار أسهم في إلحاق ضربات موجعة ، بل قاتلة للمشروع النهضوي العربي ويدلل على ذلك

بالتحالف البريطاني الفرنسي مع عدوتها الدولة العثمانية لإجهاد مشروع محمد علي بالعنف المسلح سواء لنهضة مصر أو لتحقيق وحدة عربية تضم مصر والشام، وإن كان هذا لا يعني عنده أن مشروع محمد علي كان خالياً من الأخطاء، ويعدد الأخطاء نفسها التي ذكرها سابقوه في هذا الاتجاه.

ذلك هو مجمل آراء هذا الاتجاه في تحليل نهضة محمد علي، ويمكن أن نلاحظ عليه الآتي :

- من أنصار هذا الاتجاه من حاول تبرير استبداد محمد علي السياسي وإهماله جانب الإصلاح السياسي بالظروف التاريخية والواقع السياسي مثل أحمد حسين ، ومنهم من رفض ذلك وركز على إهمال محمد علي المتعمد لجانب الإصلاح السياسي ، مثل عبد المتعال الصعيدي ومسعود ضاهر .
- مازال التركيز عند أنصار هذا الاتجاه أيضاً على إهمال محمد علي تنمية الوعي القومي المصري بالنهضة وأهميته لها وذلك واضح عند سلامة موسى.
- لا ينكر أنصار هذا الاتجاه ، أخطاء محمد علي وفشل مشروعه النهضوي، ويركزون على منطقة أخرى في تعامله مع الغرب لم يركز عليها أنصار الاتجاهين السابقين وهي عدم إدراك محمد علي لنوايا الدولة الغربية الاستعمارية تجاه مصر والدولة العثمانية ، أو كما يسمونه الوجه الأخر للحداثة الأوروبية، ولعل هذه كان واضحاً أكثر عند الباحثين المعاصرين أمثال: محمد عابد الجابري وعبد العزيز الدوري وعبد الآله بلقزيز وغيرهم نظراً لأن هذا الوجه الأخر للحداثة الأوروبية ازداد قبحاً وبشاعة بعد أن تلون بألوان التنمية والديمقراطية والحرية ، خاصة عندما تضافر الوجه الأوروبي مع الوجه الأمريكي ، فأخرجوا لنا مخلوقاً بشعاً كنا نتمنى لو لم يكن كذلك.

تلك كانت أهم اتجاهات فلسفة التاريخ التي نظرت لنهضة محمد علي كل من منظورها الخاص الذي حللت من خلاله أبعاد تلك النهضة .

* * *

1- هناك مصادر عديدة أرخت لنهضة محمد علي مختلف المجالات منها:
- جورج يانج، تاريخ مصر في عهد المماليك إلي نهاية حكم إسماعيل ، تعريب علي أحمد شكري ، مكتبة مدبولي ، 1996 ، ص 77 ـ 99 -
- عبد الحميد البطريق، عصر محمد علي و نهضة مصر في القرن التاسع عشر ، سلسلة تاريخ المصريين، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1996م ، ص 38-85.
- عبد الرحمن زكي، الجيش ، مقال ضمن العدد التذكاري حول محمد علي ، مجلة الكتاب ، نوفمبر 1949م ، ص 33-45.
- عمر طوسون، صفحة من تاريخ مصر في عهد محمد علي ، مطبعة دار الكتب المصرية ، 1940م ، والكتاب كله وصف لجيش محمد علي البري و البحري تحديداً .
- مارسيل كولومب، تطور مصر (1924 - 1950م) ، ترجمة زهير الشايب ، تقديم أحمد عبد الرحيم مصطفى، مكتبة سعيد رأفت ، القاهرة ، 1972م ، ص 196.

2- جمال الدين الأفغاني ، الخاطرات ، جمع و إعداد محمد باشا المخزومي ، دار الحقيقة ، بيروت ، ط2، 1980م ، ص 262 ، 263.

3- مصطفى كامل ، عمل محمد على وواجبات المصريين نحو وطنهم، خطبة ألقاها عام 1902م ، منشور ضمن محمد عمارة : الجامعة الإسلامية والفكرة القومية عند مصطفى كامل ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، 1976م ، ص 136- 137 ، 143 .

4- المرجع السابق، ص 137 .

5- نفسه، ص 142 - 143 .

6- نفسه، ص 148 .

7- جرجى زيدان، مؤلفات جرجى زيدان الكاملة ، م15 ، مشاهير الشرق ، دار الجيل ، بيروت د . ت ، ص 459 - 469 .

8- شكيب أرسلان، النهضة الشرقية الحديثة ، أظهر مظاهرها وأبقى آثارها ، مقال في مجلة المقتطف ، عدد يناير ، 1927م ، ص 11 .

9- عباس محمود العقاد، الحاكم العبقري، مقال في مجلة كتاب ، العدد التذكاري، نوفمبر 1949م ، ص 492 ، 493 .

10- المرجع السابق، ص 495 ، 496 .

11- أحمد فؤاد الأهواني، سر التبوغ ، مقال في مجلة الكتاب ، العدد التذكاري.

12- محمد عبده، الأعمال الكاملة ، جـ1 ، تحقيق وتقديم محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1972م ، ص 723 ، 728 .

13- أحمد حسين، موسوعة تاريخ مصر ، جـ3 ، دار الشعب ، القاهرة، 1978م ، ص 980 ، محمد شفيق غربال : محمد علي الكبير، سلسلة أعلام الإسلام ، دار أحياء الكتب العربية ، د.ت ، ص15.

14- أحمد حسين، موسوعة تاريخ مصر ، ص 1221 ، 1222 .

15- مسعود ضاهر، النهضة العربية اليابانية ، تشابه المقدمات واختلاف النتائج، سلسلة عالم المعرفة ، العدد 252 ، ديسمبر ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، 1999م ، ص 338 .

16- محمد رشيد رضا، افتتاحية مجلة المنار ، م17 ، جـ1 ، 1914م، ص 3ـ 5 .

17- محمد رشيد رضا، افتتاحية مجلة المنار ، م5 - جـ6 ، ص 236.
18- محمد رشيد رضا، افتتاحية مجلة النار ، م5 ، جـ4 ، ص 158.
19- السابق، ص 158 ، 159 .
20- السابق، ص 159 .
21- إسماعيل مظهر، تاريخ الفكر العربي، ومقالات آخرى، مطبوعات مجلة العصور، القاهرة، 1928م، ص 94.
22- فؤاد المرسي خاطر ، حول الفكرة العربية في مصر ، دراسة في تاريخ الفكر السياسي المصري المعاصر ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص 29,28 .
23- حسين فوزي النجار، سندباد مصري ، جولات في رحاب التاريخ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1997م ، ص 106 ، 107 .
24- المرجع السابق ، ص 107 ، 108 .
25- نفسه، ص 108 ، 109 .
26- نفسه، ص 106 .
27- لويس عوض، تاريخ الفكر المصري الحديث ، الجزء الأول ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1980م، ص 353 ، 354 .
28- لويس عوض، الفكر المصرى الحديث، دار الهلال ، القاهرة ، 1994م ، ص 241 ، 242 .
29- محمد عمارة، المستقبل الاجتماعي للأمة الإسلامية ، بحث ضمن مستقبل الأمة الإسلامية ، سلسة قضايا إسلامية ، يصدرها المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ، العدد99 ، القاهرة ، 1424 هـ - 2003م، ص 238 .
30- عبد المحسن حماده، مداخلة ضمن ندوة نحو مشروع حضاري نهضوي عربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ط1 ، بيروت ، 2001م ص153 ، 154 .
31- نصر محمد عارف، التنمية المستقلة من منظور حضاري ، بحث مقدم لندوة نحو مشروع حضاري نهضوي عربي ، مركز دراسات الوحدة ، ط1 ، بيروت ، 2001م ص 590 .
32- جورج انطونيوس، يقظة العرب ، تعريب علي حيدر الركابي، تقديم عبد الرحمن عزام ، مطبعة الترقي، دمشق 1946 ، ص 17 - 24 .
33 - فؤاد المرسى خاطر، حول الفكرة العربية في مصر ، سابق ، ص31 .
34- سلامة موسى، اليوم والغد ، سلامة موسى للنشر والتوزيع ، ط الأولى ، القاهرة ، 1928م ، ص 178 .
35- المرجع السابق ، ص 177 ، 178 ، سلامة موسى ، حرية الفكر وأبطالها في التاريخ ، سلامة موسى للنشر والتوزيع ، ط1 ، القاهرة ، 1935م ، ص 216.
36- أحمد حسين، موسوعة تاريخ مصر ، سابق ، ص 980 - 982 .
37 - السابق، ص 980 -981.
38 - نفسه، ص 981 .
39- نفسه، ص 982 .
40- عبد المتعال الصعيدي، المجددون في الإسلام ، مكتبة الآداب ، القاهرة ، 1416هـ ، 1996م ، ص 360 ، 361 .
41- المرجع السابق، ص 361 ، 362 .
42- مسعود ضاهر، النهضة العربية والنهضة اليابانية ، سابق ، ص 96 ، 103 .
43- المرجع السابق، ص 102 .
44- نفسه، ص 342 .

45- نفسه، ص 322 .

46- نفسه، ص 325 ، 327 .

47- عبد العزيز الدوري، تعريف المشروع الحضاري وتجاربه وتطوره ، ضمن نحو مشروع حضاري نهضوي عربي ، بحوث ومناقشات ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت : ط1 ، 2001م ، ص 70 - 71 .

48- محمد عابد الجابرى، التجدد الحضاري من منظور المشروع الحضاري ، ضمن مشروع حضاري نهضوي عربي، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط1 ، 2001م ، ص826 .

49- عبد العزيز الدوري، المرجع السابق ، ص 85 ، 164 .

50- عبد الإله بلقزيز، مقدمة الندوة التي نظمها مركز دراسات الوحدة، نحو مشروع حضاري نهضوي عربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ، ط1 ، 2001م ، ص24,23,21,12 .





قضايا الأوقاف المعاصرة
رؤية عن التحول في مسيرة الأوقاف والعمل الأهلي

مصطفى عبد الغني (◆)

1

عبوراً فوق تعريفات كثيرة للوقف في معناه اللغوي أوالفقهي ، فإن الوقف عند بعضهم هو«حبس العين على حكم ملك الله -تعالى-، والتصدق بالمنفعة حالاً أو مالاً» وعند بعضهم الآخر هو « قطع التصرف في رقبة العين التي يدوم الانتفاع بها، وصرف المنفعة لجهة من جهات الخير ابتداء وانتهاء».

وتتعدد لدينا تعريفات الوقف*، ولكنها لا تختلف في معناها العام أو الإجمالي «الذي يؤكد على أن قوام الوقف هو منع التصرف في رقبة العين التي يدوم الانتفاع بها، فلا يجوز - بعد وقفها وجعلها على حكم ملك الله -تعالى- أن تباع، أو ترهن، أو توهب أو تورث ، أما منفعتها فتصرف على وجه أو أكثر من وجوه الخيرات والمنافع العامة طبقا للشروط التي يحددها الواقف نفسه.

ويتحدد للوقف شرطان أحدها إيجابي والآخر سلبي ، أما الإيجابي وهو ما يهمنا هنا هو نوع مقبول لا يخالف الشرع«ولا ينافي مقتضى العقد، وهذا يجب

◆ باحث من مصر .

اتباعه والعمل به ، كاشتراط تخصيص مذهب ، أو ناظر أو اشتراط بحالات لجهة معينة، أو اشتراط أن يكون لمتولي الوقف الزيادة أو النقصان في مرتبات المستحقين، أو اشتراط دَيْن ورثته إذ ألزمهم الديون، مما لم يخالف الشرع او ينافي مقتضى العقد»[1] .

وأكثر ما يلاحظ هنا أنه مع تعدد اصطلاحات الوقف، وتبلور عديد من الكتب والمراجع حول تأصيله ، فان المعنى العام في التأصيل الفقهي ظل ثابتا وغير مختلف حوله منذ بدايات القرن الأول الهجري وصولا إلى بدايات العصر الحديث ، فرغم أنه ظهرت تقسيمات عديدة له من (وقف خيري) و(وقف أهلي) و(وقف مشترك) ، غير أن ما يلفت النظر أن كل المفاهيم والتعريفات التي ظلت متداولة وقائمة لقرون عديدة تعرضت لتغير الصيغ مع دخول الدولة الحديثة مجال الأوقاف محاولة الجزر أو المد في علاقة الدولة بمؤسسات الأوقاف وأدواره التنموية .

ويجب الإسراع بالتذكير هنا أن الأوقاف في الإسلام ارتبطت رسالتها من العمل الاجتماعي والحياة الاقتصادية والثقافية ؛ وهو ما يلفت النظر منذ بداية التسعينات إلى نشاط المنظمات الأهلية التي تجسدت وتكاثرت وارتبطت لدى منظريها في المسمى الجديد لدى العمل الأهلي في نشاطات تنموية كثيرة من بينها الاقتصاد السياسي Social Economy أو «القطاع الأعلى أو المنظمات الأهلية» وهوى تسمية توفرت على أحد أَهَمّ أعمال العمل الأهلي ويشير بعضهم بالأعمال إلى مصطلح (المجتمع المدني).

وقد يكون من المهم هنا أن نزيد هذا التعريف لدى المنتمين إلى صور هذا العمل في الفترة الأخيرة من انه يشير أساسا «إلى مجال، واسع لنشاط المنظمات غير الحكومية في فرنسا ، وبشكـــــل متزايد في المجتمع الأوروبي و.. »** .

بيد أن المقارنة العامة هنا بين وظائف الوقف على«النظام الإسلامي» والوظائف التي يدعيها أصحاب العمل الأهلي في التسعينات أو قبلها بقليل ،

يمنحنا قناعة في ضرورة لفت النظر إلى الإلحاح الذي وجدناه بشكل صارم على ضرورة التكريس للعمل الأهلي والتنظير له، وقبل هذا وذاك الدور البديل الذي يزعم أنه يقوم به عوضا عن أية تنظيمات أو جماعات تنموية أخرى من بينها وربما في مقدمتها الدور الذي كانت تقوم به الأوقاف الإسلامية في العصور الإسلامية.

وباختصار ، لقد تغيرت صور التعامل مع الوقف، وتغيرت صور الصمت إزاءه ، ومن هنا ، يمكن أن نعيد النظر في التحول ليس في مسيرة الأوقاف فقط ، وإنما في السير قدما إلى هذا الطريق ، حيث نجد هناك ، في التسعينات، عديداً من هذه الجمعيات التي أحصيت من وزارة رسمية بما لا يقل عن خمس عشرة منظمة كلها تحترف العمل الأهلي.

لقد تغيرت صيغ التعامل مع الوقف وتعددت محاولاتها ، وهو ما يجعلنا نخرج من تعدد المفاهيم إلى إعادة النظر إليها في ضوء عصر جديد..

2

لقد ارتبط تعدد هذه الصيغ بالمرحلة الاستعمارية ، ومن ثم اتخذ التغيير أشكالاً كثيرة من الصيغ ، ارتبطت بتحول البنية العربية من النظام القائم على أسس مجتمعية ثابتة إلى نمط«الدولة الحديثة» ، وزاد هذا التحول أكثر مع مضي الوقت حتى وصل إلى أقصاه منذ بداية التسعينات من القرن الرابع عشر الهجري / العشرين الميلادي.

ورغم أن الربط بين رسالة الأوقاف بالمعنى الثابت - كما عرفناه منذ الصدر الأول للإسلام وبين نشأة الدولة الحديثة في بعض الأقطار الإسلامية جاء مخيبا للنظر ، فان مقاومة الوعي الإسلامي لدينا ظل حائلا بين تحول الأوقاف إلى أدوات أخرى تعمل ضد الأنظمة الإسلامية، وظلت التطورات التي لحقت به «أمرا متعلقا بالإرادة الحرة للمؤسسة من عامة الناس وخاصتهم، مع تمتعه بدرجة كبيرة من الاستقلالية والفاعلية التي كفلتها له أصولها الشرعية من

ناحية وأحكامه الفقهية(التنظيمية) من ناحية ثانية، واطراد ممارسته في الواقع من جانب فئات اجتماعية متنوعة من ناحية ثالثة ، وذلك في معظم فترات تاريخه. ثم بدأ هذا النظام يضعف ، وتضمر مؤسساته ويفقد وظائفه وتنحسر فاعلياته منذ نصف قرن تقريبا ، وذلك لأسباب كثيرة، كان من أهمها تغير نمط العلاقة بين المجتمع والدولة» وهنا لاحظنا حدوث صيغة أخرى لتغيير شكل الوقف (كنظام إسلامي) .

لقد امتد سلطان هذه الدولة إلى مختلف جنبات الحياة الاجتماعية - وهذا الميدان السياسي لعمل نظام الوقف- فضلا عن تدخلها بتغيير النظام الفقهي للوقف وإعادة صياغته عبر سلسلة من القوانين والتشريعات التي أصدرتها (ربما كانت تركيا أولى الدول التي قامت بهذا في عشرينات القرن العشرين وما لبثت أن لحقت بها عديد من الدول العربية)[2] .

ويلاحظ إبراهيم غانم أن عدداً من التشريعات التي اتخذتها الدولة ضد التشريع أو مع التشريع قد أفضى - في نهاية المطاف - إلى «تجفيف المنابع الاجتماعية لتجديد نظام الوقف وأدت إلى إدماجه بالكامل في الجهاز البيروقراطي الحكومي»[3] .

وقد اتخذت هذه العملية أشكالا شتى منذ عصر محمد على في بدايات القرن التاسع عشر إلى نهاية القرن العشرين .

بعضها اتخذ الشكل الإيجابي وبعضها الشكل السلبي

غير أن حركة الاستعمار كان من شأنها أن تضعف الأوقاف الإسلامية ، في وقت شهدت البلاد الإسلامية الكثير من التسامح إلى درجة بعيدة مع أوقاف أهل الذمة..

وما يهمنا هنا هو رصد هذه المحاولات في العلاقة بين المجتمع والدولة قبل أن نصل إلى دلالة هذا المسار - في السياق الزمني - متمثلا في تدهور في العمل الأهلي التابع للأوقاف ، ومن ثم ، ظهور نوع آخر من أنواع العمل الأهلي حاول أن يتماهى مع (النظام) الإسلامي في ادعاء لعب دور كبير خاصة في

التنمية ويبتعد عنه في تلمس وسائل مغايرة مما أسهم أكثر في تبلور صورة أخرى للعمل الأهلي، ولنتمهل أكثر عند مرحلة الجزر قبل أن نصل إلى أقصاها.

3

ظلت مرحلة المد قائمة بين السلطة المركزية والمجتمع منذ منتصف القرن التاسع عشر، حيث فرضت لائحة الخديوي سعيد(1854 -1863م) مرحلة من إقرار حقوق الملكية للأرض ودعم حركة الوقف، ومرت بعدها فترات طويلة إلى منتصف القرن العشرين حيث ظل المد الإيجابي للوقف يتصاعد ممثلا في العلاقة بين الدولة والمجتمع كان من أهمها استقرار «حقوق الملكية الخاصة دون تدخل من الدولة».

واستمرت حركة المد الإيجابي حتى منتصف القرن العشرين ، إلى أن شهدت المنطقة حالة من عدم استقرار هذه الملكية سيما في مرحلة التحولات التي شهدت تحولات جذرية في أوضاع الملكية الخاصة وظهور القطاع الخاص حيث حلت الدولة محل كثير من الجهود التي اتسمت بالحس الديني إزاء الوقف، وكان من نتائج ذلك «تسليم ما تبقى من أعيان موقوفة على الجهات الخيرية لهيئة الإصلاح الزراعي (فيما يتعلق بالأطيان الزراعية)وللمجالس المحلية ومجالس المدن(فيما يتعلق بالعقارات الموقوفة الواقعة داخل كردون المدن) ومن ناحية أخرى تضاءل معين الأوقاف الجديدة حيث لم تعد هناك إسهامات جديدة»[4].

ونريد أن نشدد هنا على أن مرحلة الجزر تراجعت – على غير ما يتصور بعض الناس – في مرحلة السبعينات ، غير أن الواقع الذي كان يحدث في مصر إلى اتفاقات سياسية ومعاهدات اقتصادية كانت اكثر حدة في دفع البلاد أكثر إلى مرحلة الجزر ..

لقد بدا أن جهودا أهلية لإعادة إحياء العمل بنظام الوقف في بعض المجالات التي تنسحب منها الدولة، وبوجه خاص في مجالات التعليم

والصحة والإسكان ، فضلا عما بدا من جهود الدولة الرسمية - المسؤولة عن الأوقاف - في استرداد ممتلكات الأوقاف التي تعرضت للضياع في الخمسينات والستينات ، غير أن مراجعة هذه الظواهر في ضوء الاتفاقات التي فرضت على مصر في ذلك الوقت أسهمت - أكثر - في عملية الجزر التي كانت تؤدي بالمنطقة إلى عصر النظام العالمي الجديد عقب حرب الخليج الثانية ، فإذا بنا أمام مشهد مؤس.

إن هذا المشهد ، كان نتيجة من نتائج قانون الاستثمار الذي صدر في عام 1974م واستمر ينخر في البنية المصرية حتى لحقت به ألوان عديدة من مؤسسات وجمعيات وأشكال كثيرة من هيئات وجمعيات بدت أنها تنتمي إلى(العمل الأهلي) وإنها تقترب من دور (الأوقاف) الايجابي ، أو تحل محله بشكل قاطع .

ورغم أن بعض هؤلاء يعتقد أن هناك بدايات بطيئة – وتدريجية– للصعود مرة أخرى منذ نهاية السبعينات فان موجة الجزر أو الانحسار الشديد في هذا العقد - وما بعدها - كانت في اطراد منذ منتصف الخمسينات وظلت في حالة اطراد وتستمر إلى نهاية القرن العشرين، وهو ما يمكن أن نرصد معه تحولا خطيرا في مسار العمل الأهلي في مصر

بيد أننا قبل أن نتمهل أكثر عند حدود هذا التحول الأخير لابد من أن نرصد لهذا التشابه الأكيد بين الأشكال الحديثة التي تعمل تحت عنوان العمل الأهلي ، وبين سمات هذا العمل في نظام الأوقاف ومؤسساته، عبر عدد كبير من الملاحظات :

– ربما يظل من أهمها القيام على أساس مبادرات غير حكومية والاعتماد على التمويل الخاص، والتمتع– الى حد كبير – بالاستقلال الإدارى، فعدا موافقة وزارة الشؤون الاجتماعية - وهى موافقة صورية - في القانون القديم - يظل العمل الأهلي الجديد قائما على حرية كبيرة إلى حد بعيد.
– أيضاً هناك تعدد في الأنشطة التي تقوم عليها الأعمال الأهلية – في الأوقاف أو الهيئات الجديدة - أو هذه الصيغ التي تتولد عنها لتحقيق -

كما يردد كثيرا – أهداف خيرية واجتماعية ، وأهداف تبدو في ظاهرها ترمي في تيار التنمية الاجتماعي والسياسي، في حين أنها تجاوز هذا إلى أهداف جديدة ، تمارسها الجمعيات الأهلية في التسعينات.

ويلاحظ أكثر من باحث «تنوع أنشطة العمل التطوعي في أنماطه المعاصرة –من حيث تنوعه في جملتها على محور العلاقة بين المجتمع والدولة– نجد ان الدراسات التي تمت في هذا الموضوع تؤكد أنها - أي تلك الأنشطة - تدخل ضمن ما يسمى بـ«القطاع الثالث» أو «المستقل» أو«غير الهادف إلى الربح» وغير ذلك من التعبيرات التي تشير إلى توسط هذا القطاع - بكل مكوناته ووحداته - التي يتألف منها بين «قطاع الدولة» بما يتضمنه من مؤسسات ومشروعات حكومية من ناحية ، والقطاع الخاص بما له من مشروعات اقتصادية قائمة على أساس الربح من ناحية ثانية»[7].

4

ونقترب أكثر من دائرة التحول في العمل الأهلي المعاصر، ونمضي أكثر لنرى دلالة هذه المقارنة حيث تخوض في الإقلال من دور الدولة وتحول بين سطوتها وبين العمل الذي تقوم به ،وهنا نستطيع أن نسمع الكثير من المسميات المعاصرة من ضرورة فرض عناصر(المجتمع المدني) أو التحدث عن (حقوق الأقليات) وقضية الحرية والديموقراطية أو قضايا اجتماعية كثيرة تبدو كأنها تدافع عن القيم التقدمية في العالم كختان النساء وقضية تحرر المرأة.. وما إلى ذلك

وبدهي أن أفكار منظمات العمل الأهلي - كما تتبلور في التسعينات - تقترب من عديد من القيم الغربية التي جاءت إلينا نتيجة لانسكار المد الايجابي للوعي بدور الأوقاف الإسلامي - أولا – ثم لارتفاع موجة الغرب الإمبريالي وإعلان سدنته عن قيام نظام عالمي جديد عقب حرب الخليج الثانية مباشرة .

يصف احد المصادر الشاهدة على طبيعة العمل الأهلي في شكله الجديد إلى عقد مؤتمر تشارك فيه جمعيات تنتمي في الظاهر إلى أعمال الخير في حين أنها تنتمي - في الباطن - إلى ما يمثله منحنى المسار الأهلي حيث كان يشارك فيه حسب برنامج الحكومة المصرية ومنظمات الأمم المتحدة ومنظمات التمويل الدولية بالإضافة إلى ممثلي الجمعيات غير الحكومية[8] .

وتلاحظ سناء المصري على هذا المؤتمر وجود الجمعيات الأهلية الاسلامية التي تقاطع المؤتمرات الاخرى ومنها :

الجمعية الشرعية - مصر، هيئة الإغاثة الإسلامية - السعودية، جمعية الإمام علي بن أبى طالب - لبنان هيئة الأعمال الخيرية - الإمارات، الأمانة العامة للأوقاف - الكويت، بيت الزكاة والتمويل – الكويت

في هذا المؤتمر تمثل الجمعية الشرعية من مصادر دخلهم من الزكاة ومن تبرعات الإخوة في مصر والبلاد العربية وكافة أنحاء العالم وخصوصا في شهر رمضان الذي تفيد فيه أموال الزكاة - أنه ربما تصل إلى نصف مليون جنيه يوميا بمعدل خمسة عشر مليونا خلال الشهر - وتقوم الجمعية بمعرفتها . وهنا تتفجر علامات استفهام كثيرة حول من يراقب إنفاق تلك الأموال ..؟ وأين تصب في ظل علاقة الجمعية الشرعية بالجامعات الإسلامية ؟ وما حقيقة دورها في تمويل أنشطة مثل تلك الجامعات خصوصا إذا عرفنا أن «الجمعيات الإسلامية في مصر تشكل نسبة 34 ٪ من إجمالي الجمعيات عام 1990م ، بل إنها تبلغ في بعض المجتمعات المحلية نسبة 51٪» وأن حصيلة الزكاة الموجهة من خلال ثلاثة آلاف مسجد. قد بلغت عام 1989م حوالي 5 ملايين دولار[9].

ومع أن المؤتمرات والمؤسسسات التي تتنازع العمل باسم العمل الأهلي تتباين في انتماءاتها :إسلامية وغير إسلامية ، فإنها تنتمي إلى جمعيات عالمية ليست لها أية علاقة بالدور الذي يجب أن تضطلع به هذه الجمعيات ، فبدلاً من (الزكاة) أو (الصدقة الجارية) في أصولها لعمل الخير نجد أنفسنا أمام جهات كثيرة للتمويل نتعرف على بعضها من الكتيبات التي تصدر من

أصحاب هذه الجمعيات في وطننا ، وعلى سبيل المثال نقرأ في نهاية أحد هذه الكتب التي تصدر عن (رابطة) أعلن عنها بالفعل عام 1987م أن هذه الرابطة أو الجمعية تنتمي إلى جهات منها :

- اليونيسيفWho ،الأمم المتحدة، سيدا، المعونة الأمريكية، نوفيب، فورد فونديشن، اليونيفيم، UNFPA، المركز البريطاني، وزارة الشؤون الاجتماعية والثقافة والتعليم .

وتتعدد الجهات التي تمول مثل هذه الجمعيات بشكل يفوق الخاطر ، وتنتمي إلى جهات أجنبية في الغالب بشكل يذهل الإنسان العربي، خاصة في منابع التمويل ، فهناك مؤسسات للتمويل - على سبيل المثال- تأتي مباشرة من أموال المعونة الأمريكية مرة باسم UNI ومرة أخرى باسم(سيريا) ومرة ثالثة باسم AID تتبع الحكومة الأمريكية مباشرة ، وهناك مؤسسات أخرى لا تندرج تحت اسم المعونة الأمريكية الأخيرة ولكنها تتبع الحكومة الأمريكية أيضا، ويصل العجب إلى منتهاه من الحقائق التي نتعرف عليها من كتيبات مثل هذه الجمعيات واحتفالاتهم، بل تصريحاتهم التي تشير بشكل مباشر (بحجة الشفافية) إلى جهات لا تنتمي إلى النظام العربي بصلة ، ولكنها جميعا ترتبط بهذه الجهات التي يهمها أن تستفيد من وجود مثل هذه الجمعيات بين ظهرانينا فتقدم - على سبيل المثال ، للكونجرس الأمريكي معلومات عن المناطق التي يهتم بها وأشياء أخرى غريبة عن العمل الأهلي[10] .

غياب العالم / المثقف

وأكثر ما يظهر في العمل الأهلي في مساره الجدي إفساد المثقف المعاصر، فبعد أن كان العالم في العصور الإسلامية الزاهرة يستفاد كثيرا بمعاهد العلم ومدارسها التي يوفرها الوقف وحيث كان يقوم بدوره في مجال التعليم والثقافة بعد أن يكمل تعليمه ، ويسعى إلى تأكيد التنمية في جانبيها الديني والاجتماعي[11] ، فإذا هو الآن يلعب دوره ولكن في اتجاه آخر عبر هذه الجمعيات التي يعلن عنها أو - حتى - لا يعلن عنها، وتدَّعي أنها تقوم بدور تثقيفي أو اجتماعي.

لقد أصبح دور القوى الخارجية ميسورا الآن بعد أن نجحت في إفساد المتعلمين والمثقفين الآن حيث أصبح الاختراق الخارجي يحدث بسهوله عبر عديد من المثقفين وهو الدور الذي يزيد خطورة في عصر (العولمة) حيث أصبح لهذه (العولمة) مثقفوها ممن ينتمون إلى فلسفتها وآلياتها ، ويمضون في تيار المعرفة لهيمنة الغرب على مقدراتنا.

وبذلك فقدنا أهم مقدراتنا في جانب المثقف (خلف العالم) الإسلامي ودوره الملحوظ في المؤسسات والعمل الأهلي الذي كان يقوم بجهد العمل الأهلي وإيمانه به .

وثمة مفارقة أخرى لا يمكن تجاهلها حين نرصد دور العمل الأهلي في التسعينات بوجه خاص عبر المثقفين ، ففي الوقت الذي كنا نلاحظ أن سياسة الجمع كانت تقوم على الاهتمام اهتماما كبيرا بالتعليم ومحاولة الجمع فيه بين الموروث والحديث وأحداث عمليات الإصلاح، فإن الجمعيات الجديدة تلتزم بأهداف أخرى ليس من بينها التنمية العلمية أو الاجتماعية بأية حال .

ازدواجية اللغة

وفي الوقت الذي كانت فيه الأوقاف بنظامها المعروف يهتم كثيرا بالمدارس الإسلامية ودور الجمعيات الخيرية والتوسع فيها ، فإن الاحتفاء بالعامية أو اللغة هي مزيج من العامية والإنجليزية تضعف من ذاتنا وألسنتنا نالت اهتماما كبيرا لدى أصحاب العمل الأهلي في الحقبة الأخيرة .

إن العامية كان اكثر ما يروج لها في هذا الصدد ، تقول شاهدة على هذا ، بعد أن تعرض لنص مسرحي تقدمت به إحدى الفرق المسرحية التي تقدمها إحدى مؤسسات العمل الأهلي: إن هناك ثنائية وضعية في النص تشير إلى إرادة الأقوى على الأضعف، غير انه يقابلها ثنائية من الجنس نفسه هي(ثنائية اللغة المستخدمة)، تقول سناء المصري :

«- أمام ما يتصورون انه لغة الطبقات الشعبية التي يصطنعونها اصطناعا في تلك الأحيان، نجدهم يتحدثون لغة أخرى تماما فيما بينهم ، وداخل مقراتهم،

في ندوات ومؤتمرات الفنادق وفي الجلسات الخاصة.. يستخدمون لغة تمزج بين العربية والإنجليزية في استعراض لغوي لأهم مصطلحات الجمعيات غير الحكومية»[12].

إنهم يصرون على هذه اللغة المهجنة لإضعاف اللغة العربية ؛ لغة الهوية الإسلامية ويصرون على اللغة الغريبة التي تمثل نوعاً من العزلة عن المحيط الإسلامي حولهم وهم يحسبون أن استخدام الفلكلور الموغل في المحلية هو خير لغة يغوصون فيها في عقل الإنسان العربي في هذه الحقبة المضطربة من تاريخنا الإسلامي .

إنهم يمضون في مسيرة تناقض مسيرة العمل الأهلي بشكل حاد، فهم إلى جانب هذا يسعون بشكل متواصل إلى اختراق المجتمع لصالح الغرب، ويقتربون من سياسات أكد الزمن فشلها كسياسة (التطبيع) عند أنصار كوبنهاجن ، وقد لعبوا أدوارا ملحوظة في هذا الاتجاه ، كما يسعون إلى إفساد الوعي الإسلامي بطبيعة التنمية الاجتماعية ..إلى غير ذلك مما يشيرون به أنهم يعمقون معنى(المجتمع المدني) بشكل مخيف .

وأصحاب العمل السيء لهذا الشكل لم يهتموا بالانتماء إلى صف(النظام) الإسلامي في الوقف ، كما لم يهتموا - في كثير من الحالات - أن يكونوا من الجمعيات التي تعترف بها الدولة عبر مؤسساتها الرسمية ، ومن ثم فقد لاحظنا في التسعينات الكثير من هذه الجمعيات ، هربا من الانتماء لوزارة رسمية اهتدوا إلى مخرج قانوني بإعلان جمعيتهم أو شركتهم على أنها (غير قابلة للربح) ومن ثم ، فقد زاداد أصحاب هذه الجماعات التي تدّعي السير في مسيرة العمل الأهلي.

وقد سعت الحكومة المصرية لرصدهم فوصل عددهم إلى خمس عشرة جمعية ، فبدأت في تنظيم قانون جديد لوضعهم فيه للانتماء الرسمي والالتزام - من ثم - بشروط العمل الأهلي كما هو الشأن لدى جماعات الأوقاف الإسلامية -(وهو القانون 153 لسنة 1999م) غير أن ثورتهم التي كانت تستمد

زخمها من الخارج رفضت ، ومن ثم شهدت البلاد عدة مسودات لهذا القانون، خاصة أنهم لم يكونوا يكتفون بإفساد التنمية الاجتماعية وحسب، وإنما بإفساد الحياة السياسية أيضا ، ومن ثم حظر عليهم في هذا القانون العمل السياسي والتمويل الخارجي.

وبعد ، فهل هذا هو الدور البديل لدور العمل الأهلي ضمن المعاني الاصطلاحية المتعددة التي عرفها (نظام الوقف) الإسلامي ، أم أنه خروج على الوجهة الشرعية في هذه القضية ..؟

وهل العمل الأهلي يستدعي التغريب، والخروج بنا من فضاء التراث الصالح لحياتنا المعاصرة إلى التخريب الذي يستدعي ترديد مقولات (المجتمع المدني) الذي يرتبط بمجتمع غربي آخر ؟

إن العلاقة المؤسسية الآن هي أن هذا التحول في مسيرة الأوقاف من الوعي بشروطه وتأصيل قيم جاءت من جوهر ديننا الحنيف إلى الخروج إلى آفاق أخرى كان نتحدث عن مجتمع (مدني) يطالب-كما يرددون - طيلة التسعينات - بتكوين جمعيات غير حكومية للعمل الأهلي على اعتبار أنها والعمل المدني شيء واحد.

إن المجتمع المدني -حتى لو سلمنا بترديد المصطلح في الأدبيات الغربية- لا يرتبط بوعينا الإسلامي في الحرص على (نظام) الوقف وتنمية الواقع الاجتماعي والثقافي حولنا ، بأية حال، لهذا ولغيره فإننا نحذر من انحراف (العمل الأهلي) كما نعرفه في الأوقاف(كنظام إسلامي) إلى (العمل الأهلي) كما خبرناه في تسميات كثيرة منها (المجتمع المدني) ..

وهذا الانحراف في فهم المسيرة الدينية يظل أهم قضايا الأوقاف المعاصرة وأخطرها .

* * *

(*) تتعدد التعريفات حول المعنى اللغوى أو الفقهي ، لكنها لا تخرج عن هذه المعاني ، ففي المعنى اللغوي:انظر على سبيل المثال ابن منظور:لسان العرب، القاهرة ، بدون ، والرازي : مختار الصحاح، القاهرة 1990م، وفي المعنى الفقهي انظر على سبيل المثال أيضا شرف الدين المقرى : طتاب التمشية بشرح إرشاد الغاوي في مسالك الحاوي ، القاهرة ، بدون، وابن قدامة الحنبلى : المغنى ، القاهرة ، بدون فضلا عن أن عناصر الوقف بمعناه الأخير - الفقهى - يمكن ان نجده في عديد من أمهات الكتب التراثية من أمثال: البخاري وابن ماجه وابن دقيق العيد وابن قدامة وابن حجر والماوردى وابن هشام.. وغيرهم

ومن الدراسات المعاصرة عن الوقف انظر بشكل خاص :

- البنك الإسلامي للتنمية، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريس، إدارة وتثمير ممتلكات الأوقاف، جدة، المملكة العربية السعودية 1451- 1994 (كانت في الأصل وقائع ندوة قام بتحريرها حسن عبد الله الأمين).
- أهمية الأوقاف ودورها الثقافي في التاريخ الإسلامي، ندوة المجمع الملكي الأردني، لندن ، 1960، غ م.
- «الأوقاف السياسية في مصر، إبراهيم البيومى غانم، دار الشروق، القاهرة ط1، ص 45-46 .
- الأوقاف والحياة الاجتماعية في مصر 648 1571-1250/ 932 -، دار النهضة العربية ، القاهرة 1980م، من ص 15 .
- مؤسسة الأوقاف في العالم العربي الإسلامي ، ندوة في بغداد 1983م .
- دولة الكويت ، الأمانة العامة للأوقاف ، نشرات ندوة فضلا عن تعريفات كثيرة(كأحكام الوقف) و(الهياكل التنظيمية إلى غير ذلك وقد نشرت جميعها في جمادى الأخر 1416هـ- نوفمبر 1995

1- وقائع ندوة البنك الإسلامي للتنمية ، السابق ص 121.

(**) انظر - على سبيل المثال لا الحصر - كتاب شهيدة الباز: المنظمات الأهلية العربية على مشارف القرن الحادي والعشرين، لجنة المتابعة لمؤتمر التنظيمات الأهلية العربية، القاهرة 1997م انظر الصفحات من ص 39 الى ص 74 وبوجه خاص ص 41.

2- .. يلاحظ أنه منذ منتصف القرن العشرين كانت معظم حكومات البلدان العربية والإسلامية قد أصدرت قوانين خاصة بتنظيم الوقف، ووضعه تحت إشرافها المركزي بدرجات متفاوته - من بلد لآخر - فضلا عن قيامها بالعديد من الإجراءات التي قوضت شبكة الأعمال والأنشطة الأهلية التي كانت معتمدة عليه كمصدر للتمويل.

ولمعرفة ما تضمنته قوانين الوقف التي أصدرتها بعض الدول العربية انظر وقارن : قانون الوقف الذي صدر في مصر برقم 48 لسنة 1946م ؛ وفي الأردن برقم 25 لسنة 1946م أيضا ، وفي لبنان بتاريخ مارس 1947م، وفي سوريا برقم 88 لسنة1951م، وفي تونس بتاريخ 31 مايو 1956م ، و18 يوليو 1957م، وفي العراق برقم 85 لسنة 1959م و64 لسنة 1966م (انظر : موسوعات التشريعات العربية ، محمد بن يونس ونبيل سعد) (و للمزيد انظر البيومى غانم، السابق).

3- غانم ، السابق، ص 65 .

4- السابق، ص 504.

5- السابق، ص 105-106 .

6- ليس من الصعوبة بمكان رصد هذا التناقض بين العمل الأهلي بصورته الجديدة والعمل الأهلي الذي كانت تقوم به الجمعيات والهيئات التابعة للأوقاف ، انظر في هذا عديدا من الندوات التي عقدت في السنوات الأخيرة في كثير من الدول العربية.

7- غانم ، السابق، ص 71/70.

8- سناء المصري ، تمويل وتطبيع، قصة الجمعيات غير الحكومية، سيناء للنشر ، القاهرة ط1,1998م، ص 14، وقد كانت المؤسسات المانحة للمؤتمر الثاني للمنظمات الأهلية العربية - وهذا هو اسمه - هذه

الهيئات والمؤسسات: (برنامج الأمم المتحدة الإنمائيUNDP اليونيسيف/ الاتحاد الأوروبي/ مؤسسة الولايات المتحدة الأمريكية/ وكالة التعاون الألمانية/ مركز البحوث للتنمية الدولية(كندا) IDRC.

9- سناء المصرى، قصة الجمعيات، السابق ص15/14.

(نقلا عن أماني قنديل/ المجتمع المدني في العالم العربي/ دراسة الجمعيات الأهلية العربية، ص29 CIVICUS منظمة التحالف العالمي لمشاركة المواطن 1994م).

10- حاولت سناء المصري أن تلخص حوار طويلاً أجري مع مدير البرامج في هيئة المنحة المحلية للديموقراطية قسم الشرق الأوسط/ المنتدى الديموقراطي، كتاب غير دوري تصدره جماعة تنمية الديموقراطية في مصر ،ع 2/يوليو 1997م، فقالت أن جملة ما ارادت أن تقوله في تمويل مثل هذه الجمعيات كالتالي :

1- أن تمويلهم جزء من ميزانية الولايات المتحدة الأمريكية ويتحكم فيها الكونجرس الأمريكي.

2- ليس من حق الجمعية التي تتلقى منهم تمويلا أن تكون جمعية ضغط لوبي على سياسات الكونجرس.

3- إن المطلوب من الجمعية المتلقية لتمويل الكونجرس أن تقدم المعلومات التي يريدها الكونجرس.

(انظر للمزيد ص26/25).

11- المعروف تاريخيا أن الوقف الإسلامي(ونظامه) وفَّر التعليم والحرية والحياة اللائقة لكثير من العلماء، فأبو العلاء المعري - على سبيل المثال- كان يتعلم في مدارس الوقف بل ينشر بعض كتبه التي لم تتفق مع العرف الديني السائد ومع هذا لم يحرم ولم يحجر عليه ، وهو ما يمكن أن يقال بشكل أو بأخر مع كل من : الخوارزمي وعمر الخيام وأبي حيان التوحيدي والسهروردي والبيروني.. وغيرهم ، ومن ثم ، كانوا يقومون بدورهم الخلاق والثوري في الحياة الإسلامية الواعية.

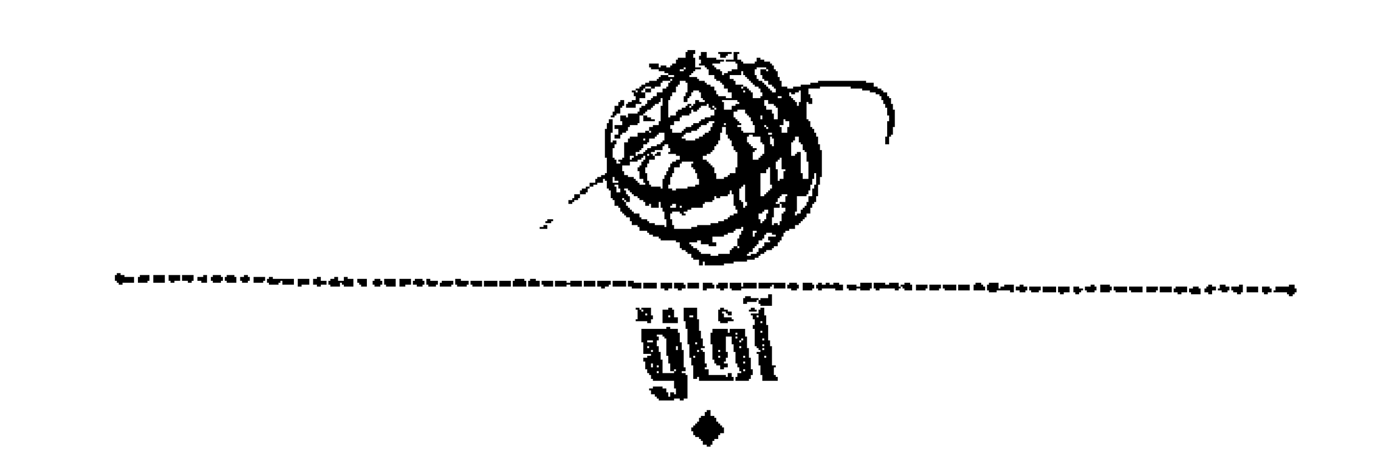
(للمزيد يمكن العودة إلى :

Marshall Gs Hodg son - The Venture of Islam, - University of Chicago Press 1974 , Vol 2

أيضا يمكن العودة إلى ندوة :البنك الإسلامي للتنمية ، بجدة (السابق) ص 247 - 248 .

12- سناء المصري ، السابق ، ص 135 .





الاتجاهات المعاصرة في تطوير الاستثمار الوقفي

عباس عبدالحليم عباس(*)

من الكتب المهمة التي تكلمت عن الاتجاهات المعاصرة في تطوير الاستثمار الوقفي كتاب أحمد سعيد ومحمد العمري حيث قسما كتابهما إلى أربعة فصول، تناول الفصل الأول مهاداً نظرياً مفصلا عن (الوقف في الفقه الإسلامي) من حيث تعريفه لغةً واصطلاحاً كما ورد في المذاهب الأربعة. أما مشروعيته، فقد كشف الباحثان أصلها في القرآن الكريم في عدد من الآيات مثل قوله -تعالى-: (لن تنالوا البرّ حتى تنفقوا مما تحبون) وقوله تعالى: ﴿وما يفعلوا من خير فلن يكفروه﴾. وفيما يخص أصلها في السنة ، فما جاء في السنة العملية من وقفه - ﷺ - فأول وقف ديني في الإسلام هو مسجد قباء الذي أسسه النبي - ﷺ - حيث قدم مهاجراً من مكة المكرمة إلى المدينة المنورة فبنى مسجد قباء فور وصوله إليها، ثم المسجد النبوي الذي بناه -ﷺ- في السنة الأولى من الهجرة عند مبرك ناقته وقت الهجرة أيضاً.

وأول وقف خيري عرف في الإسلام هو وقف النبي - ﷺ - لسبعة حوائط - بساتين - بالمدينة، كانت لرجل يهودي اسمه مخيريق قُتل في الشهر الثامن من السنة الثانية للهجرة وهو يقاتل مع المسلمين في وقعة أحد، وأوصى : إن

◆ باحث وأكاديمي من الأردن .

أصبت - أي قتلت - فأموالي لمحمد يضعها حيث أراه الله -تعالى-، فقتل يوم أحد - وهو على يهوديته - فقال النبي -ﷺ- :« مخيريق خير يهود»، وقبض النبي - ﷺ - تلك الحوائط السبعة فتصدق بها- أي وقفها.

أما مشروعية الوقف في الإجماع العملي فلقد اشتهر اتفاق الصحابة - رضي الله عنهم - على مشروعية الوقف قولا وفعلاً، ومما يدل على ذلك ما قاله الإمام الشافعي: «بلغني أن ثمانين صحابياً من الأنصار تصدقوا بصدقات محرمات»، والشافعي يسمي الأوقاف الصدقات المحرمات.

وقال جابر :«ما بقي أحد من أصحاب رسول الله - ﷺ - إلا وقف وقفاً. وفيما يتعلق بحكمة مشروعية الوقف فيرى الباحثان أنها تنبثق من الأمور التالية:

أ- مقاصد الشريعة الإسلامية . فهي جلب للمصالح ودرء للمفاسد.

ب- وظيفة الملكية في الشريعة الإسلامية، فالمالك الواقف يحقق الوظائف التي أناطتها الشريعة بحق الملكية .

ج- طبيعة الوقف في الشريعة الإسلامية ، حيث إنه يستنبط لمصالح لا توجد في سائر الصدقات، ويحقق عدداً من الأهداف الاقتصادية والاجتماعية الملحة.

وينعقد الوقف إذا توفرت (أركانه وشروطه)، فأركانه هي الواقف، والموقوف، والموقوف عليه، والصيغة، لكل منها شروط وضوابط معينة، ويترتب على انعقاد عقد الوقف أمران هما : ملكية العين الموقوفة، ثم لزوم الوقف.

وفي الفصل الثاني (الصيغ التقليدية لاستثمار الوقف وتقيمها شرعياً واقتصادياً) حيث أظهر البحث أن التراث الوقفي يشير إلى طريقتين معروفتين في استثمار الوقف وتنميته وهما:

1 – استبدال الوقف.

2 – إجارة الوقف.

وهاتان هما الصورتان الوحيدتان اللتان كانتا مطبقتين في التاريخ الإسلامي.

فالاستبدال في اللغة من البدل وفي الاصطلاح الفقهي (إخراج العين الموقوفة ببيعها، ثم شراء عين أخرى تكون وقفاً بدلها). وبعد مناقشة مستفيضة لآراء الفقهاء في الاستبدال تبين أن الرأي الأرجح هو إجازة الاستبدال مع لزوم توفر قيود وشروط تقيّد ذلك وأهمها:

1- ألا يكون البيع بغبن فاحش.

2- عدم البيع لمن لا تقبل شهادته.

3- أن تكون العين الأخرى أكثر خيراً.

4- لا بد من وقف ما تم شراؤه. على الجهات المنتفعة بالوقف السابق.

وتكمله لذلك كله أوجز الباحثان ثلاثة طرق لتطبيق صيغة الاستبدال هي:

1 - بيع جزء من الوقف لتعمير جزء آخر.

2 - بيع وقف من أجل تعمير وقف آخر.

3 - بيع عدة أملاك وقفية وشراء عقار جديد ذي غلة عالية لصرف ربحه على جهات الأوقاف المبيعة.

أما (إجارة الوقف) فهي شبيهة بالإجارة العادية، وثمة جملة من الأمور أوردها الفقهاء زيادة على أحكام الإجارة العادية، انطلاقاً من زيادة الحرص والاحتياط في جانب الوقف، وهذه الأمور هي :

أولاً : من يملك إجارة الوقف.

ثانياً : من يؤجر له الوقف.

ثالثاً : مقدار أجرة الوقف.

رابعا : مدة إجارة الوقف.

خامساً : فيما تنتهي به الإجارة.

والجدير بالذكر أنه يمكن الاستفادة من جواز إجارة الوقف في إطار تعميره واستغلال ممتلكاته بصورة من صور التمويل عن طريق الإجارة العادية يمكن تسميتها البيع التأجيري أو الإجارة المتناقصة.

والواقع أن الفقه الإسلامي قد استفاد أيضاً من جواز إجارة الوقف طريقة

يمكن اللجوء إليها في حال الضرورة، وذلك عندما تكون العقارات، أو الأملاك الموقوفة غير مرغوب فيها بالاستبدال، أو بالإجارة العادية، أو المزارعة - على وضعها الذي تكون فيه مؤهلة للإنتاج - وإنما تحتاج إلى مزيد من الاستثمارات حتى تصبح صالحة لتوليد الدخل. مثال ذلك أن يكون لدى مؤسسة وقفية أرض لا تصلح إلا للبناء وليس لدى هذه المؤسسة أموال كافية لإقامة بناء على هذه الأرض، أو أن يكون هناك عقار وقفي قد حل به الخراب، ولا يوجد لدى هذه المؤسسة أموال تكفي لإصلاح هذا البناء، ففي هذه الحالة يمكن اللجوء إلى ما يعرف بطريقة تحكير الأراضي أو العقارات الموقوفة، وهو ما يسمى بحقوق القرار على الأوقاف بطرق معينة مخصوصة، إما لحاجة الوقف إليها - كما أشرنا - وإما لدفع الضرر عن بعض مستأجري عقارات الأوقاف لو لم يمنحوا حق القرار عليها.

ويدخل تحت الإجارة صيغة أخرى هي الحكر عرّفها الفقهاء بأنها (عقد إجارة يقصد به استبقاء الأرض مقررة للبناء والغرس أو لأحدهما). وبالطبع ساق المؤلفان فيما بعد شروط صحته، والحقوق المترتبة عليه، وعلى انتهاء عقده، ثم أنواعه ليخلصا إلى مناقشة معاصرة شاملة وتحليلية (لأسباب جمود الصيغ التقليدية لاستثمار الوقف) إذ توصل الباحثان إلى الخصائص السابقة للصيغ التقليدية لاستثمار الوقف وتنميته مما يؤكد أن هذه الصيغ تتصف بالجمود، وعدم الكفاءة الاقتصادية، ولا ينبغي اللجوء إليها إلا للضرورة، ولعل ذلك يعود إلى طبيعة الوقف في الفقه الإسلامي، ومنها ما يعود إلى طبيعة الإدارة والإشراف لهذه الأملاك، ومنها ما يعود إلى الظروف الاقتصادية والاجتماعية السائدة وقت تطبيق هذه الصيغ.

وكل ذلك يدفع - بطبيعة الحال - إلى البحث الجاد عن صيغ أخرى أكثر كفاءة وفاعلية في الحياة المعاصرة ، وهذا هو موضوع الفصل الثالث من الكتاب وعنوانه (الصيغ المستحدثة لاستثمار الوقف وتقويمها شرعياً واقتصادياً) والمبحث الأول في ذلك هو (المضاربة والشركة).

والواقع أن الأوقاف يمكنها الاستفادة من هذا الأسلوب في إطار تعمير

ممتلكاتها، واستثمارها بطريقتين :

الطريقة الأولى : جذب رؤوس الأموال من الجمهور، واستغلالها في إقامة مشاريع اقتصادية كبرى عن طريق إصدارها لما يعرف «سندات المقارضة».

الطريقة الثانية : أن تقوم الأوقاف بدور الشريك، وذلك بتقديمها للأعيان الموقوفة لجهة تمويلية تقوم باستغلالها، ويقسم الربح بينهما بحصة شائعة.

أما (الاستصناع) فهو ثاني مباحث الصيغ المستحدثة وقد اختلف فقهاء المذهب الحنفي في تعريفهم للاستصناع على اتجاهين :

الاتجاه الأول: يرى أن الاستصناع هو:(بيع عين موصوفة في الذمة لا بيع عمل).

الاتجاه الثاني: يرى أن الاستصناع هو:(عقد على مبيع في الذمة شرط فيه العمل).

والناظر في هذين الاتجاهين يلاحظ أن الخلاف بينهما يدور حول اشتراط العمل من الصانع أو عدمه في الشيء المراد صنعه. والذي أراه أن الاتجاه الأول هو الراجح بينهما، وذلك لأن الصانع لو قدم لطالب الصنعة ما صنعه قبل إبرام العقد، أو ما صنعه غيره، وكان وفق المواصفات والمقاييس التي طلبها المستصنع لجاز ذلك، ولو كان شرط العمل من نفس العقد لما جاز؛ لأن الشرط يقع على العمل في المستقبل لا في الماضي، وعلى عمل الصانع لا على عمل غيره.

ومن هنا يتضح أنه يمكننا تعريف الاستصناع بأنه : (عقد على مبيع في الذمة على وجه مخصوص).

وثمة مبحث ثالث في هذا الإطار يسمى (المشاركة المتناقصة المنتهية بالتمليك) يمكننا تعريف هذه الصيغة على أنها نوع من المشاركة يعطي بموجبه الممول للشريك الحق في الحلول محله في ملكية المشروع، إما دفعة واحدة وإما على دفعات، حسبما تقتضيه الشروط المتفق عليها، على أساس إجراء ترتيب منظم لتجنيب جزء معين من الدخل المتحصل يدفع أقساطاً لسداد قيمة الحصة المتنازل عنها.

والجدير بالذكر أن هذه الصيغة قد أقرها عديد من المؤتمرات والندوات العلمية المتخصصة، وهيئات الفتوى التابعة للبنوك الإسلامية من حيث موافقتها للأحكام الفقهية المقررة حول هذا الموضوع.

والمبحث الرابع (البيع التأجيري) وفي هذا المبحث يمكن للأوقاف استغلال أملاكها بموجب هذه الصيغة، وذلك بأن تتفق مع جهة تمويلية كالمصارف الإسلامية مثلاً على أن تؤجرها - الأوقاف - الأرض الوقفية بأجرة سنوية معينة، على أن تقوم الأخرى بالبناء على هذه الأرض، بشرط أن يتضمن عقد الإيجار وعداً ملزما من جانب المستأجر - الممول - ببيع البناء الذي على الأرض إلى الأوقاف، وأن يتقاضى ثمنه على شكل أقساط سنوية يتم دفعها إليه من الأجرة التي تأخذها الأوقاف.

أما (المزارعة والمساقاة والمغارسة) فهي المبحث الخامس.ويتمثل أسلوب المزارعة بأن تقدم الجهة المالكة للأرض الزراعية - غير المزروعة أرضها لجهة أخرى لتقوم باستثمارها عن طريق زراعتها، متحملة ما يلزم من النفقات، على أن يتم اقتسام الناتج بينهما بنسبة يتفقان عليها.

أما أسلوب المساقاة فيتمثل بأن تقدم الجهة المالكة للأرض الزراعية - المشجرة، أرضها لجهة أخرى لتقوم باستثمارها عن طريق اعتنائها بالشجر، والإشراف عليه، على أن يقتسما الناتج بينهما بنسبة معينة يتفقان عليها.

أما أسلوب المغارسة فيتمثل بأن تقدم الجهة المالكة للأرض الزراعية - غير المشجرة أرضها لجهة أخرى تقوم باستثمارها عن طريق زراعتها بنوع من الشجر واعتنائها به، والإشراف عليه، على أن يقتسما الناتج بينهما بنسبة معينة يتفقان عليها.

وختاماً لهذه المباحث حدّد المؤلفان (المبادئ الاقتصادية لهذه الصيغ المستحدثة) من خلال الاستعراض السابق للصيغ المستحدثة لاستثمار وتنمية أموال الأوقاف - ببيان ماهية كل منها، والإشكاليات الفقهية والفنية التي قد ترد عليها، وكيفية تطبيقها والإفادة منها، وبيان الجدوى الاقتصادية

منها، وما يعود على الأطراف المشاركة فيها من فوائد ، يمكننا الوقوف على جملة من الخصائص والسمات تكاد تكون متقاربة بين جميع هذه الصيغ ، ولعل دراسة هذه الخصائص المشتركة تجعلنا نستخلص جملة من الأمور تحدد لنا ملامح الطريق الصحيح في تنمية واستثمار أموال الأوقاف ، على أسس علمية تتفق وأهداف النظام الاقتصادي الإسلامي.

إن هناك عديداً من المخاطر الاعتيادية التي تكتنف تنفيذ أي مشروع من خلال أي من هذه الصيغ ، كتلك التي تعود إلى التغير الحاصل في الأسعار ، أو التي تعود إلى كفاءة وملاءة الممول وغيرها، إلا أنه لا بد من الإشارة إلى أن صيغ التمويل الإسلامية عموماً- فضلاً عن تلك الصيغ المناسبة للأوقاف على وجه الخصوص - مع دراسة ملابسات كل صيغة ومزاياها ومحاذيرها ،لم تعط إلى الآن حقها من الدراسة و التمحيص .

ويجدر التنبيه إلى أنه قد توجد صيغة مقبولة شرعاً ، وجيدة اقتصادياً عند المستوى الأول من الدراسة، إلا أنه بعد التطبيق العلمي قد تطرأ بعض المشكلات التطبيقية التي لم تكن متوقعة، وعليه فإن تطوير هذه الصيغ والتعامل معها لا يتطلب مجرد الدراسة النظرية الشرعية والاقتصادية فحسب، بل لا بد أن يرتبط بالتطبيق العملي وملابساته.

ويأتي الفصل الرابع بحثاً تخطيطياً (النماذج عملية معاصرة لاستثمار الأملاك الوقفية) وقد جاءت هذه النماذج منطبقةً على (حالة الأردن) ، وشملت نماذج الإجارة، والاستبدال، وسندات المقارضة، والمرابحة والمشاركة المتناقصة، والمزارعة والمساقاة، والمغارسة، وقد جاءت في نحو ثمانين صفحة يمكن مطالعتها في موضعها من الكتاب.





مصارف الوقف والأقليات المسلمة بالغرب

قطب الريسوني (♦)

لا شك أن الوقف ـ في منظومة الاسلام الاقتصادية والاجتماعية ـ صيغة تنمية شاملة، وبديل مادي لأوضاع الحاجة والعوز ، ونظام تكافلي يلحم بين فئات متفاوتة من الناس في إطار وحدة الدين وآصرة الأخوة الإيمانية . والمتتبع للأوقاف الإسلامية ـ في تاريخها الحافل وعطاءاتها المتعدّدة ـ يدرك أن هذه المقاصد كانت نصب عين الواقف عند (حبس الأصل وتسبيل الثمرة) ، إذ اضطلعت المؤسسة الوقفية برعاية المصالح العامة والخاصة، ودفع الرَّكبِ (التنموي) في واجهات شتى : اقتصادية واجتماعية وعلمية ، وقد حازت حظا غير ضئيل مما تطلّعت إليه في كنف سياسة محكمة ثلاثية الأبعاد :

أ ـ الإستثمار الأمثل للموارد المالية التي استخلف فيها الإنسان لتعمير الأرض وبناء الكيان الإسلامي .

ب ـ سد حاجيات المجتمع الإسلامي وفق موازين المفاضلة الشرعية (الضروريات ، الحاجيات ، التحسينيات) .

ج ـ تسخير الوقف ـ بشتى أعماله الخيرية وصيغه الاستثمارية ـ وسيلة لطاعة الله ، وأداة لتطبيق مبادىء العدالة الاجتماعية في أجلّ معانيها وأرقى صورها .

♦ باحث وأكاديمي من المغرب .

وإذا كان فقه الوقف يفتقر ، اليوم ، إلى تجديد في وعائه القانوني وصياغته التنظيرية على نحو يتيح ضرباً من المرونة يسع التطورات الحضارية في مخاضها المطّرد ، فإن أولى مباحثه بالنظرة المجدّدة مبحث أغراض الوقف ، أي الوجوه التي تسبّل فيها الثمرات والعوائد ؛ لأن أكثر الواقفين يجمدون على أغراض تقليدية مستهلكة ، وهي ـ إن كان لها حظ كبير من المشروعية وحظ أكبر من العائد الخيري ـ فليست ترقى إلى تطلعات المرحلة الحضارية الراهنة.

فنحن لا نعدم في كتابات المعاصرين من أهل الفقه والاقتصاد إشارات مفيدة إلى ضرورة تجديد المؤسسة الوقفية من حيث صياغتها القانونية ، وهيكلها الإداري ، واستراتيجيتها الإستثمارية ، لكن مبحث مصارف الوقف وأغراض الواقف لم ينل حظه من الترشيد والتقعيد ، ولسنا نملك من الأسباب والدواعي التي نعلّل بها الفراغ التشريعي في هذا الباب إلا خلوّ مصادرنا الفقهية من تفصيلات حول الأغراض الوقفية والوجوه التي يمكن أن تسبّل فيها المنافع والثمرات ، مع التمثيل لها بنماذج ونظائر يمكن أن يقاس عليها ، ويستهدى بها في أوضاع مشابهة ، مما يستلزم تنظيم حملات توعية تبصّر الواقفين بالأولويات الإسلامية في الوقف ، وتفتح أمامهم آفاقاً جديدة متراحبة للعمل الخيري لا تقتصر عوائدها على فرد أو مجتمع أو دولة ، وإنما تعود على الأمة الإسلامية برمتها بخير كثير.

ولا نحبّ أن يفهم من كلامنا هذا أن ندعو إلى تجميد الأغراض الوقفية الشائعة كأوقاف المساجد وأوقاف العلم وأوقاف الرعاية الصحية ، فإنها تغني غناءها في النهضة الدينية والعلمية والاجتماعية ، وليس من الفقه والأدب معاً أن يحقر المسلم من صنائع المعروف شيئاً وإن صغُر أو قلّ ، ولا أن يقيّد أعمال الخير بقيود تحجّر عليها واسعاً ، بيد أن أُفق الواقف ينبغي أن يتسع لأغراض أرحب وأشمل توفّي بالمصالح العامة للأمة ، وتقوّي فيها نوازع الصمود والمواجهة واختراق الآخر بدل الوقوف بخطّ الدفاع والخوف من احتواءات حضارية مرتقبة !!

وحقّ لبعض العلماء بأن يفتوا بإبطال وقف تافه ؛ لأن الأمور تعظم أو تتضاءل

بحسب مقاصدها وأغراضها ، وعلى قدر الغرض يأتي العائد ، والوقف لا يشذ عن هذه القاعدة ، فإن وفرة العائد فيه مادياً كان أو معنوياً رهينة بقيمة الغرض وأهمية المصرف الموقوف عليه .

هذا ، ويجدر الإيماء هنا إلى أن تُكأة الداعين إلى النظر في بعض أصول الوقف وشروط الواقف ، وأوعية الاستثمار ، هي أن (تفاصيل أحكام الوقف المقررة في الفقه هي جميعاً اجتهادية ، قياسية ، للرأي فيها مجال[1]، وأن الأمة لم تجمع على شيء من هذه الأحكام إلا على اشتراط كون غرضه : (قربة إلى الله تعالى)[2]. ومع هذا ينبغي مراعاة الضوابط الإسلامية في الوقف ، بوصفها وعاء شرعيا يتميز في ضوئه الصحيح والسقيم من تصرفات الواقف والموقوف عليه ومدير الأوقاف .

1 ـ لماذا الاهتمام بالأقليات المسلمة ؟

إن الأقليات المسلمة بالغرب فئة حقيقة بالرعاية والعناية على مستويين اثنين : مستوى التأصيل الفقهي للمستجدات الطارئة ، ومستوى المساعدات المادية والاجتماعية لشتى عناصر هذه الفئة ومكوناتها .

والذي يهمنا في هذا المقام هو لفت نظر الواقفين إلى هذه الفئة المسلمة المغتربة التي قيّضت لها الأقدار أن تعيش في كنف سلطان لا يمت إلى الإسلام بصلة ، وتتأقلم مع وضع استثنائي له قوانينه الخاصة وعاداته المستقرة، ذلك أن لهذه الفئة حاجات ينبغي أن تُراعى ، ومطالب يجب أن تُوفّى ، وإلا استأصلنا من جسم المجتمع الإسلامي جزءاً حميماً منه ، ينهض بدوره الوظيفي على أمثل صورة وأتم وجه .

لقد آن الأوان أن تُرشّد أغراض الواقف ، وتلتفت إلى أقليات طوّحت بها الظروف العجاف خارج ديار الإسلام ، وأحوجها نسق استثنائي من الحياة إلى حماية شاملة تلبي أشواقها المادية والروحية معاً في أتون الحضارة الغربية العاتية.

ويمكننا أن نعلّل حرصنا على مراعاة هذه الأولوية الإسلامية في اختيارات الوقف ومقاصده الخيرية بجملة من الدواعي ، نعدّ منها ولا أعدّدها :

أ ـ أن الأقليات مكون بشري فاعل في نسيج المجتمع الإسلامي ، لا يقتصر على امتثال الأوامر الدينية ورعي الأصول الإسلامية ، وإنما هو مشعل دعوة إلى الغرب ، ورسالة تبشير بقيم الإسلام الهادية البانية ، لذلك لم يعد من السائغ ولا المشروع ، اليوم ، أن ندين إقامة المسلمين بديار الكفر ، ونعدّ ذلك تفصّياً من واجب الخوف على الدين والفرار به من دار يغلب عليها الشرك والخسران ؛ لأن الهجرة معلّلة بالأمن على الدين ، وهذه علة منتفية في عصرنا، ما دام المسلم في ديار الغرب يأمن على عقيدته ويمارس شعائره بحرية تكاد تكون مطلقة ، فضلا عن أن الإقامة بهذه الديار قد تكون حفظاً لضرورة معاش، أو جلباً لمصلحة دعوة ، وهذا ما رجّحه الإمام المازري حين قال في فتوى له : (وهذا المقيم ببلاد الحرب إن كان اضطراراً فلا شك أنه لا يقدح في عدالته ، وكذا إن كان تأويله صحيحاً مثل إقامته ببلد أهل الحرب رجاء هداية أهل الحرب ، أو نقلهم عن ضلالة ما ، وأشار إليه الباقلاني)[3].

فمن الضروري ، إذن ، أن تُعَانَ الأقليات المسلمة بوسائل مادية ومرجعيات فكرية تسعفها على تبليغ الدعوة بالقلم واللسان والسلوك المثالي ، وبثّ رسالة الإسلام على الصورة التي تقرّها الثوابت النقلية ، وترضى عنها أفهام أهل العلم والتحقيق .

ب ـ أن الأقليات المسلمة تعيش في كنف قوانين علمانية غريبة عن حسّها الديني ، ومناقضة لمرجعيتها الشرعية ، وهي ، إن كانت تأمن على دينها من التميّع والانفراط ، فذلك لا يمنع من توفير وسائل مساعدة على تثبيت الدين، وتحصين الهوية ، وصدّ محاولات الاختراق الغربي في كل مضمار.

هذا ، إلى ما اقتضته ظروف العصر ـ بفعل انتفاش الغلو بشقيه الديني والعلماني ـ من وضع الإسلام في قفص الاتهام ، وعزو كل تصرف مستهجن وممارسة شائهة إلى موارده نقلية وغير نقلية ، مما يستلزم أيضاً دعماً موازياً يسعف في تصحيح الصورة ، وتجلية الحقيقة ، ووضع الأمور في نصابها .

ج ـ افتقار الأقليات المسلمة إلى بنية اجتماعية متماسكة يتاح في ظلها

التكافل المنشود بين أفراد الإقليات ، وتلتحم العلاقة ، في الوقت ذاته ، بين الأقلية ونسيج المجتمع الإسلامي الكبير ، إذ لا بد أن يعنى المسلمون بشؤون بعضهم ، ويأخذ القوي بيد الضعيف حتى يتماسك ويقوى ، والطائفة المغتربة أمسّ الطوائف احتياجاً ، وأولاها بمدّ يد المعونة والعطاء والبذل في مجالات التعليم والرعاية الإجتماعية ، حتى تذوق حلاوة الدين ، وتنصهر ، إيماناً واقتناعاً ، في بوتقة التعاليم الإسلامية الداعية إلى قيم الخير والعدل والحق .

2 ـ مصارف الوقف في خدمة الأقليات المسلمة

بات من الجلي والواضح أن ترشيد أغراض الوقف ضرورة شرعية وحضارية تمليها أوضاع العصر وحاجيات المسلم المعاصر ، وأن الأقليات المسلمة أحق فئة بالرعاية الوقفية باعتبار ظروفها الاستثنائية المعقّدة،فما هي الوجوه الخيرية التي تسبّل فيها ثمرات الوقف، وأيها أولى بالتقديم في ضوء مراعاة منطق الأولويات ؟

إن المتتبع لأوضاع الأقليات المسلمة يدرك على نحو من السهولة واليسر افتقارها إلى مقومات البناء الروحي والحضاري ، وتجرّدها من أدوات المواجهة والتحاور مع الغرب ، ولذلك نرى ضرورة توجيه المصارف الوقفية إلى سدّ حاجات الأقليات في ثلاثة مجالات :

أ ـ التعليم الوقفي

إن التعليم مفتاح الحياة الفضلى الكريمة التي لا يُهضم في كنفها حقّ ، أو يُضيّع واجب ،أو تشتطّ معايير وقيم ،والمتعلّم الذي يصيب حظاً من المعرفة يصير بصيراً بحقوقه ، راعياً لواجباته ، واعياً بقدره وأقدار الناس ، مشاركاً في عملية البناء والإثراء .

ولما كان التعليم حقاً غير مكفول لكثير من أفراد الأقليات ، ولاسيما طبقة العمال والصناع والحرفيين ، فإن من أوكد الواجبات أن يعنى الواقفون بإنشاء مؤسسات تعليمية متعّددة المستويات :

ـ **مستوى محو الأمية :** تدمج فيه طبقة العمال والحرفيين ، وفئة النساء

اللواتي لم يصبن حظاً من التعليم الأولي ، ولعل أكثر المقيمين بالديار الغربية معدودٌ من الطبقة العاملة التي لم يتح لها ـ بسبب تخلف الركب العلمي في بلدها الأم ـ ولوج المدارس ، وتعلّم أبجديات القراءة والكتابة ، كما لم يتيسّر لها في البلد المضيف ـ بحكم تراكم الأعباء والكدح في سبيل

تصفّح وجه الرزق ـ الاهتمام بغذاء العقل وزاد الروح .

ولا شك أن محو الأمية المتفشية في الأقليات المسلمة بالغرب ينبغي أن ينطلق من برنامج تعليمي محكم يُعنى بتلقين مبادىء القراءة والكتابة في اللغة العربية أولا ؛ لأنها اللغة الأم ، ولسان الشرع ، وطريق العبادة الصحيحة . ولا بأس أن تنصرف العناية بعد استيفاء هذه الأولوية إلى تلقين مبادىء اللغة الأجنبية الرسمية للبلد المضيف .

ب ـ المستوى الابتدائي : تفتح أبوابه للبنين والبنات على أساس برنامج تعليمي إسلامي يراعي الأولويات الآتية :

- تدريس اللغة العربية
- تدريس علوم الدين
- تدريس العلوم المعاصرة كعلم الرياضيات وعلم الفيزياء وعلم الكيمياء وعلم الحاسوب ..
- تدريس اللغات الأجنبية

والمطلوب في استراتيجية هذا التعليم أن يصطبغ بسمت إسلامي بائن توجّه في ضوئه المقررات وتصاغ البرامج ، وليس يعني هذا أن نقتصر على تقوية عامل المواد العربية والإسلامية فحسب ، بل نتجاوز ذلك إلى تسخير اللغات والإمكانيات الحديثة في خدمة الدين والحياة والإنسان ، حتى تترسخ لدى التلميذ ، وهو في طور التفتّح والتحسّس ، قناعة بأن التعلّم وسيلة إلى معرفة الله -عزو جل- ، والنهوض بأعباء الاستخلاف في الأرض.

ج ـ المستوى الثانوي : من الأولويات التي نحبّ أن تُراعى في هذا المستوى التعليمي بوصفه أساس التكوين وعماد التحصيل ، وصلُ التلميذ

بمنظومة الثقافة الإسلامية البانية ، وطرائق التدريس الأصيل التي أشرفت على الإندثار والزوال بسبب طغيان منزع تعليمي عصري يفخّم من شأن المناهج والبهارج على حساب المحتوى المعرفي والتحصيل الذاتي .

د ـ المستوى الجامعي : ونقصد به تأسيس جامعات إسلامية بالديار الغربية يَلِجُها طلاب العلم وراغبو المعرفة ، ولهذا الإنجاز العلمي نظائر وأشباه في سجل تاريخنا الإسلامي ، إذ أسهمت المؤسسة الوقفية على تراخي العصور في الإنفاق على المعاهد العلمية وحلقات الدرس بالمساجد والمكتبات العامة، مؤدية رسالتها الثقافية والتربوية على أمثل وجه وأكمل صورة . وكانت هذه المؤسسة تحظى بدعم مالي وإداري مباشر من (طبقات مختلفة في المجتمع من العلماء والأمراء والحكام وعامة الناس وخاصتهم)[4]، بل إن وجهاء الأمة وأثرياء المسلمين تنافسوا في هذا الخير وتعانوا عليه ، فأنشأوا معاهد ومدارس لا تجارى في تقاليدها العلمية المتميزة ، ومواردها المالية المستقلة .

ومن الإنصاف أن نقرّ هنا بما كان للفقهاء من يد صالحة في تشجيع الأوقاف العلمية بشتى صيغها وأشكالها ، ذلك أنهم استحسنوا الوقف على طلبة العلم ومعاهده ومكتباته ، وعلى رأسهم الإمام محمد بن الحسن الشيباني الذي ذهب إلى جواز وقف المنقول كالمصاحف والكتب وأثاث المساجد عملاً بما جرى به العرف ، واقتضته مصلحة الناس[5].

ويمكننا أن نصوغ ملامح أولية لمشروع الجامعة الإسلامية الوقفية في إطار جملة من الأسس والثوابت :

1 ـ أن يكون التعليم الجامعي مجانيا لكل طالب لا تسعفه ظروفه المادية على سداد الرسوم الدراسية في الجامعات الغربية .

2 ـ تأسيس شعب دراسية شاملة للتخصصات العلمية : الإنسانية والتطبيقية، على نحو يعين على استيعاب معطيات العصر ومواكبة مستجداته .

3 ـ صياغة مقررات دراسية تخدم الجانب التقني والتكنولوجي بوصفه عصب الحضارة ومفتاح التطور .

4 ـ استقطاب الطلاب المشهود لهم بالتمكّن والكفاية العلمية ، وإحاطتهم

برعاية شاملة تساعد على صقل المواهب، وإثراء القدرات، وتيسير أدوات الإبداع والعطاء.

5 ـ تأسيس أقسام للدراسات العليا (الماجستير والدكتوراة) تشمل جميع التخصصات العلمية[6].

6 ـ تأسيس مكتبات جامعية حافلة تتيح للطالب فرص البحث والتزود المعرفي.

7 ـ تزويد الجامعة بالوسائل الاتصالية الحديثة والإمكانية التكنولوجية المتاحة.

8 ـ تنظيم ندوات جامعية تعنى بقضايا العصر كفقه الأقليات، وحوار الحضارات، وعلاقة الإسلام بالغرب ..

9 ـ إصدار مجلات دورية محكمة تعكس رؤى الجامعة واهتماماتها العلمية.

10 ـ إصدار منشورات محكمة تحمل اسم الجامعة ،وتعنى بقضايا العصر وإشكالاته الحيّة.

11 ـ فسح مجالات الإبداع أمام الطالب كي يعبّر عن رأيه في قضايا عصره، ويذيع في الناس نماذج من إبداعه، ويدلي بدلوه بين الدلاء في النهوض بأعباء الرسالة الثقافية والتربوية.

ولا شك أن الطالب لن يجد متنفّسه ومفيضه إلا في مجلة جامعية تنطق باسمه، وندوات ولقاءات تُنظم برعايته وإشرافه.

إن هذه المؤسسات التعليمية الأربع يمكن إنشاؤها وفق الخيارات الآتية:

1 ـ أن تضطلع وزارات الأوقاف ومؤسساتها الرسمية بتمويل هذه المشاريع ورعايتها في الديار الغربية.

2 ـ أن يصرف ريع الأوقاف العلمية في كل بلد إسلامي في تمويل هذه المشاريع.

3 ـ أن يقف أثرياء المسلمين بعض أموالهم وغلاتهم على تعليم فئة الأقليات المسلمة، فيكون عملهم هذا من قبيل الصدقة الجارية التي لا ينقطع ثوابها بموت الإنسان وفنائه[7].

ولسنا نحبّ أن يكون الوقف في هذا المضمار مورداً ماليا فحسب، بل نطمح إلى إسهام الواقف في تنظيم شتى الجوانب العلمية والتعليمية كعناوين

المساقات ، ومواعيد الدراسة ، ومقاصد العملية التربوية ، وشروط قبول الطلبة والمدرسين والموظفين .. ومن ثم يمكن أن نعدّ الحجّة الوقفية (لائحة أساسية تنظم شؤون التعليم وتصنع الأسس التربوية)[8].

ب ـ الإعلام الوقفي

لما كان للإعلام التأثير البالغ في توجيه الرأي العام ، أصبح من الضروري أن يعنى الوجهاء والأثرياء بوقف حظ من أموالهم وغلاّتهم على إنشاء قنوات الإعلام الإسلامي،وتوجيهها بصفة خاصة إلى مجتمع الأقليات المسلمة الذي يفتقر ـ بحكم احتكاكه بتقاليد الغرب وانصهاره في واقع استثنائي متجدّد الإشكالات والتطورات ـ إلى تأطير علمي وشرعي يزرع في طريقه صُوى هادية إلى الخير ، ويمدّه بأسباب التعايش الفكري ، ومقومات التحصّن من كل احتواء حضاري متسلط !!

ولا بأس أن نجلّيَ هنا الملامح الأولية لصورة المشروع الإعلامي الوقفي المعنيّ بقضايا الأقليات المسلمة :

1 ـ إنشاء قنوات فضائية إسلامية متخصّصة في شؤون الأقليات المسلمة .

2 ـ صياغة برامج إعلامية بناءة تعنى بالتثقيف الشعبي والتوعية الدينية.

3 ـ تأسيس قناة فضائية معنية بتتبّع تطوّرات الفكر الغربي ورصد مواقفه المستجدّة من الإسلام ، حتى إذا ما رُوّجت شبهات ومغامز بقصد طمس معالم هذا الدين ، وعرضه في الصورة التي ينشدها أهل الزيف والمكر، ولعل من أعباء هذه القناة أن تجتهد ، في الوقت ذاته ، في التعريف بمنظومات الإسلام شرعية وغير شرعية ، بعيداً عن كل تنطّع منفّر لا يقرّه النقل والعقل، ولا تساعد عليه فهوم العلماء المحققين الراسخين . ومن هنا لا يقتصر الإعلام الوقفي على التوعية المباشرة لمجتمع الأقليات ، وإنما يتعدّى ذلك إلى توعية محيطها الغربي بحقائق الإسلام ومقاصده العليا ، مما ييسر سبل التحاور والتفاعل بين الطرفين ، ويجتثّ بذور التوتر الناتج عن الخطأ في الفهم والتقدير .

4 ـ تأسيس قناة فضائية معنيّة بالفن الإسلامي شعراً ومسرحاً وتمثيلاً ، لأن

ذلك داخل في إطار الأغراض الإصلاحية.

وإذا كانت تكاليف إنشاء القنوات الفضائية باهظة ترهق كاهل الواقفين، فمن المطلوب أن تتعاون جميع طبقات المجتمع على هذا البر ، بدءا من المؤسسات الوقفية الرسمية ومروراً بأثرياء المسلمين ، وانتهاء إلى طبقة العلماء التي يفترض فيها أن تتطوّع بالعمل الإعلامي والدعوي، وتتنازل عن التعويض المادي جهاداً بالقلم واللسان ، وبثّا للعلم النافع ذي الأجر الموفور والثواب المستمر .

ومن المستحسن أن تُبيّن في الوثائق الوقفية ضوابط هذا المشروع الإعلامي ومقاصده ، وشروط العاملين به ، ومواصفات البرامج المقترحة ، وضعاً للأمور في نصابها ، وحسماً لمادة القيل والقال ، وبهذا يتحوّل الوقف إلى وثيقة فكرية حيّة تنظّم شؤون الإعلام وتصوغ قيمه البانية الهادية .

ج ـ الصندوق الاجتماعي الوقفي

من المعلوم أن الأقليات المسلمة بالغرب تتفاوت في حظوظها المادية وأوضاعها الاقتصادية ، فمنها الثري ، ومنها متوسّط الحال ، ومنها المحتاج الذي لم تسعفه أيام الكدح والغربة برصيد مالي يضمن له الحياة الكريمة الفضلى ، وهذا الصنف الأخير ـ وأكثره من طبقة العمال والخدم ـ ينبغي أن يحظى برعاية الواقفين ، فتصان حقوقه المادية والمعنوية من طريق أوقاف خاصة يتعاون عليها أهل البر في كل قطر إسلامي ، وأرى أن جاليتنا الإسلامية في حاجة ماسّة إلى إنشاء صندوق اجتماعي وقفي ينفق في شتى سبل الخير، ويتتبّع أحوال المحتاجين فيسدّ خِلّتهم على أتم وجه ، وعلى رأسهم العجزة والمرضى وذوو الدخل المحدود ممن يعجزون عن النهوض بتكاليف العيش وأعباء الحياة .

ولسنا بحاجة هنا إلى صياغة ملامح أولية لهذا المشروع الوقفي ؛ لأن مقاصده واضحة ومباشرة تخدم بالأساس العمل الاجتماعي بشتى صيغه وأنماطه ، وتروم تحسين الوضع المادي لطبقة كادحة من مجتمع الأقليات المسلمة.

ولا شك أن نهوض المشاريع الخيرية المقترحة في هذا العرض رهين بوعي الواقفين بحاجة الأقليات وظرفها الاستثنائي ، ولكل واقف أن يبذل بقدر وسع وطاقته ، وحسب نوع المال المتوفر لديه ، إذ من السائغ والمتاح أن توقف على هذه المشاريع ثلاثة أصناف من الأموال :

- أموال ثابتة كالأراضي والبساتين والمعامل والمصانع ، وهذا الصنف يحبسّ أصله وتسبّل ثمرته أو ريعه في وجوه الخير .
- أموال منقولة كالسيارات والأثاث والكتب ، ويحتاج هذا الصنف إلى صيانة وترميم واستبدال بقصد المحافظة على أصله ونماء عائده .
- أموال نقدية كفتح وديعة استثمارية في بنك إسلامي وصرف غلتها في وجوه الخير ، وقد أفتى الفقهاء المعاصرون بجواز هذا الضرب من الوقف بناء على رأي المالكية في المسألة[9] .

مهما يكن من أمر فإن صيغ الوقف ، اليوم ، تحتاج إلى استيعاب أحدث أساليب الاستثمار والاتصال والترميم والصيانة ،حتى يُحافظ على نماء الغلات والعوائد، وهو الضمان الوحيد لصيرورة العمل الخيري وانتظام العمل الإجتماعي .

3 ـ عوائد الوقف على الأقليات المسلمة بالغرب

إن وقف الأموال والغلاّت على خدمة الأقليات المسلمة بالغرب لا يعدم فوائده وعوائده في مجالات شتى : علمية واقتصادية واجتماعية ،ويمكننا أن نجملها فيما يلي :

أ ـ ترسيخ فضيلة التكافل في طبقات المجتمع الإسلامي ، إذ تصبح الأخوة الإيمانية آصرة مقدّسة ورباطا متيناً يلحم بين المسلمين على تباعد ديارهم وتفاوت أحوالهم ، ويجمعهم على كلمة سواء وطريق لاحبة تحفّها رياحين الودّ والحبّ والعطاء .

ب ـ التخفيف من غربة الأقليات المسلمة بشتى أنواع المواساة والتضامن والتعاون ؛ لأن ما يبذله الواقف في هذا المصرف الخيري يتعدّى النفع المادي المباشر إلى العائد المعنوي المتمثّل في تأهيل الأقليات نفسيا واجتماعيا

لخوض غمرات الحياة الغربية ، وتمكينها من مواكبة معطيات حضارة حبلى بالإشكالات والتحديات .

ج ـ اكتشاف الطاقات الشابة والمواهب الخلاّقة التي لم تسعفها الظروف بأسباب التفتّح والتبرعم والإخصاب ، وهذه النخبة تُعلّق عليها آمال عراض لقيادة المجتمع الإسلامي إلى مراقي التطّور والإبداع والعطاء .

د ـ إمداد مجتمع الأقليات بمقومات التنمية الشاملة والفاعلة كالتعليم والإعلام والاكتفاء الاقتصادي ، مما يجعل الفرد واعيا بعملية التغيير الإجتماعي ، ومتحمّسا لخوضها ، بدافع المشاركة في بناء الذات ، وتلمّس طريق التفاعل الحضاري مع الآخر .

هـ ـ تحصين هوية الأقليات المسلمة من عوامل الذوبان في ذات الآخر ، والجري في ركابه بمنطق القطيع ، وهذا التحصين يساعد عليه أمران : التعليم الصحيح ، والتوعية الإعلامية الشاملة .

و ـ تأصيل فقه الأقليات المسلمة عن طريق الفتاوى الشرعية والإجتهادات الفقهية التي تتولى إذاعتها القنوات الإعلامية المقترحة ، فضلا عن مؤسسات التعليم العالي كالجامعة الإسلامية المنشودة .

ز ـ نشر منظومات الإسلام وحقائقه في الديار الغربية بصورة صحيحة. وتفرغ أذهان المتعصبين من النوازع المعادية له ، ولا شك أن النهوض

بهذا العبء يحتاج إلى تبصّر في الدعوة ، وحكمة في التطبيق ، وقراءة لمالآت الأمور، ومراعاة للأولويات ، حتى نبشّر ولا ننفّر ، وتصير رسالتنا مجلبة للمهتدين ، واستقطاباً للموحدين في اطراد وتتابع موصول غير مقطوع .

ح ـ التصدّي للشبهات والمطاعن الرائجة حول الإسلام عن طريق تصحيح صورته في عيون الغرب ، وتجلية فلسفته التشريعية القائمة على التسامح والتعايش والموعظة الحسنة ، وهذه رسالة الإعلام الإسلامي التي ينبغي أن تضطلع بتصحيح المفاهيم ، وتمحيص الأفكار ، وكشف الحقائق المطموسة والآراء المغفلة !!

* * *

الهوامش

1- مصطفى الزرقا ، أحكام الوقف ، 1 / 15 .

2 - انظر مصطفى الزرقا ، أحكام الأوقاف ، 1 / 15 ؛ منذر قحف ، الوقف الإسلامي : تطوره ، إدارته ، تنميته، ص 137 .

3 - فتاوى المازري ، ص 365 ـ 366 . ومن المعاصرين الذين قالوا بجواز الإقامة بديار الغرب رعياً لمصلحة الدعوة وتحصيل العلوم النافعة الشيخ عبد العزيز بن الصديق الغماري في رسالته : (حكم الإقامة ببلاد الكفر).

4 - انظر عبد الستار إبراهيم الهيتي ، الجامعة الوقفية الإسلامية ، مجلة أوقاف ، ع 2 ، س 2 ، 2002 م ، ص100.

5 - انظر ابن عابدين ، رد المحتار على الدر المختار ، 4 / 366 ـ 364 ، والكاساني ، بدائع الصنائع ، 6 / 220.

6 - المعالم الخمسة الأولى أفدناها من دراسة الدكتور عبد الستار إبراهيم الهيتي : (الجامعة الوقفية الإسلامية) ، مجلة أوقاف ،ع 2 ، س 2 ، 2002 م ، ص 104 .

7 - انظر عبد الستار إبراهيم الهيتي، الجامعة الوقفية الإسلامية، مجلة أوقاف، ع 2، س2، 2002 م،ص102.

8 - نفسه.

9 - انظر: شوقي أحمد دنيا ، الوقف النقدي : مدخل لتفعيل دور الوقف في حياتنا المعاصرة، مجلة أوقاف، ع 3، س 2 ، 2002م، صفحة 57 .

* * *

المراجع

1 ـ محمد عبد العزيز الحسيني، الحياة العلمية في الدولة الإسلامية ، وكالة المطبوعات ، الكويت، 1973م.

2 ـ محمد أبو زهرة، محاضرات في الوقف ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، 1971 م .

3 ـ عبد العزيز ابن الصديق،حكم الإقامة ببلاد الكفار ، المغرب ، ط 2 ، 1416 هـ / 1996 م .

4 ـ منذر قحف، الوقف الإسلامي: تطوره إدارته ، تنميته ، دار الفكر المعاصر ، بيروت ، لبنان ،دار الفكر ، دمشق، ط 1 ، 1421 هـ / 2000 م .

5 ـ محمد عبيد الكبيسي، أحكام الوقف في الشريعة الإسلامية ، مطبعة الإرشاد ، بغداد .

6 ـ أبو عبد الله المازري، الفتاوى، جمع وتحقيق: الطاهر المعموري، الدار التونسية للنشر، تونس، 1994 م.

7ـ عبد الستار الهيتي، الوقف ودوره في التنمية ، مطابع الدوحة ، قطر ، ط 1 ، 1419 هـ / 1998 م .





تجارة اللُّبان والتواصل الحضاري

سعيد السالمي (*)

كان اللبان أحد أهم محاور التجارة في جنوب الجزيرة العربية قديماً، وأحد أشهر الصمغيات ذيوعاً وأكثرها استعمالاً وأغلاها اقتناءً على مر العصور.

واشتهر اللبان بكونه إحدى الهدايا الثمينة التي قدمت إلى نبي الله سليمان من ملكة سبأ بلقيس مع المرّ والذهب ، كما أنه اعتبر حينها من نفائس السلع وأشهر ما تاجر به تجار جنوب الجزيرة العربية ، وكانت قيمة اللبان موازية للذهب لدى الإمبراطورية الرومانية.

ولأهمية هذه السلعة إضافة إلى اهتمام الشعوب بها فقد تعددت اللغات والمسميات ومنها لدى العرب «لبان Luban» وعرفت في اللغة اللاتينية باسم «اوليبنانم Olibanum» ولدى الفرنسيون والألمان اسم «انسينس Encense». ولدى اليونانيون والإغريق «لبانوس Libanos» وسماها الهنود والفرس«كندر Condur» وتعرف في اللغة الانجليزية «فرانك انسيس Frankincense » ، وتعرف شجرة اللبان عند أهالي محافظة ظفار بلسان حمير «ميغيروت و التليه».

وتتواجد أشجار اللبان في محافظة ظفار الواقعة في الجزء الجنوبي لسلطنة عُمان ، وتنتشر أشجار اللبان على مساحات واسعة في المحافظة تغطي منطقة

◆ باحث وأكاديمي من سلطنة عُمـان .

النجد (شمال جبال ظفار) وفي منطقة حاسك (شمال شرق) وفي منطقة الجربيب (غرب مدينة صلالة(ومنطقة الشزر (شمال غرب).

ظفار أرض اللبان (الموقع والجغرافيا)

تقع أرض اللبان (محافظة ظفار) في أقصى الجنوب الشرقي لشبه الجزيرة العربية ، وهي الموطن الأصلي لشجرة اللبان والأفضل أنواعاً في العالم.

وتتميز محافظة ظفار بتنوع خصائصها الطبيعية والجغرافية حيث يمكن تقسيمها إلى ثلاثة أقسام رئيسية:

1 - المنطقة الساحلية وتتواجد عليها معظم حواضر المحافظة وتمتد على شريط ساحلي لمسافة 560كم من ولاية سدح شرقاً إلى ولاية ضلكوت غربا.

2 - المنطقة الجبلية: وهي السلسلة الجبلية المعروفة بجبال ظفار وتمتد من ولاية حاسك شرقاً وحتى الحدود مع الجمهورية اليمنية.

3 - المنطقة الصحراوية : وتحتل هذه المنطقة المساحة الأكبر من المحافظة وتمتد بمحاذاة المنخفضات الجبلية من الشمال إلى صحراء الربع الخالي.

وقد ساعد تنوع المناخ على نمو أشجار اللبان في المحافظة وعلى تفردها عن المناطق المجاورة في شبه الجزيرة العربية خاصة في فصل الخريف (يونيو/سبتمبر) حيث الرذاذ والأمطار الموسمية بسبب الرياح الموسمية القادمة من شبة القارة الهندية.

وساعد ارتفاع درجة الرطوبة النسبية وتوفر التربة الجيرية الكلسية إضافة إلى ارتفاع درجة الحرارة خاصة خلال الفترة من أبريل إلى أكتوبر على نمو أشجار اللبان في منطقة نجد. وأدى تنوع المناخ وتنوع التضاريس في محافظة ظفار إلى وجود ثلاثة أنماط من السكان:

1 - سكان الحضر: وهم قاطنو السواحل الذين اشتغلوا بالزراعة وصيد الأسماك والتجارة والخدمات المختلفة.

2 - سكان الجبال : وهم الذين استقرت حياتهم على تربية المواشي(الغنم والأبقار والإبل).

3 - البدو : وهم من ساكني النجد امتهنوا تربية قطعان الإبل والماعز إضافة إلى الترحال بحثاً عن موارد المياه.

شجرة اللبان

1 - وصف الشجرة وأماكن تواجدها

تتبع شجرة اللبان فصيلة البخوريات "Burseraceae" وهي كثيرة الأغصان وأوراقها خضراء داكنة ، يتراوح ارتفاعها ما بين ثلاثة إلى خمسة أمتار تبعا للبيئة المتواجدة فيها كما أنها ذات جذع واحد أو متفرع عن القاعدة ، وتحتوي على غدد لبنية تحوي مادة الراتنج الصمغية.

وتختلف أشجار اللبان من حيث الحجم والشكل والجودة ونوعية اللبان المستخرج منها تبعاً إلى البيئة المتواجدة فيه ، ويمكن التمييز بين ثلاث مناطق جغرافية بيئية مختلفة لأنواع اللبان:

1 - منطقة السهول والشعاب : وهي المنطقة الساحلية بين ريسوت والمغسيل (سهل عدونب) إلى الشمال الغربي من مدينة صلالة ، وتنتج أشجار اللبان في المنطقة ما يعرف محلياً باللبان الشعبي أو السهلي وهو أقل أنواع اللبان الظفاري جودةً لتأثره المباشر بالأمطار الموسمية ، كما تتواجد أيضاً في أودية ولاية سدح وأودية غورب.

2 - منطقة الشزر: وتتبع محلياً للمنطقة الواقعة إلى الشمال الغربي من جبال ظفار (جبال القمر) ، وتنتج لباناً متوسط الجودة ويعرف باسم اللبان الشزري، وتتأثر هذه المنطقة أيضاً بالأمطار الموسمية خلال الفترة ما بين يونيو وسبتمبر.

3 - منطقة النجد: وهي المنطقة الصحراوية خلف سلسلة جبال ظفار، وتتوزع فيه أشجار اللبان من شمال جبال سمحان شرقا وحتى جنوب هرويب غرباً ، وتعتبر هذه المنطقة شديدة الحرارة وقليلة الرطوبة، وهي من أكثر المناطق التي تتواجد فيها أشجار اللبان، وأكثرها جودة ونقاء.

ويعتبر اللون والنقاء مقياسيّ جودة اللبان ، فاللبان الأبيض المائل للزرقة كزرقة السماء والخالي من الشوائب أجوده على الإطلاق وأغلاها ثمناً، وتقل

جودته كلما تغير لونه إلى الأحمر وامتزج بالشوائب.

ويقسم أهالي محافظة ظفار اللبان إلى أربعة أصناف تبعاً لاختلاف مناطقها الجغرافية والمناخية والبيئية ومن حيث الجودة واللون ، فاللبان «الحوجري» أجودها وأغلاها ثمناً ، ثم اللبان «النجدي» وهو في المرتبة الثانية من حيث الجودة ويتبعه اللبان «الشزري» ، وأقل أنواع اللبان جودة وأرخصها ثمناً اللبان «الشعبي» أو «السهلي» أو «الرسمي».

2 - عملية استخراج اللبان

تبدأ عملية استخراج اللبان في شهر أبريل من كل عام ، وتتمحور عملية استخراج اللبان في إجراء جرح على جذع شجرة اللبان باستخدام أداة صغيرة تدعى «المنقف» (آلة ذات يد خشبية ورأس حديدي حاد مستدير الشكل) وذلك في عدة مواقع تتراوح ما بين 10 إلى 30 موضعاً تتباين من شجرة لأخرى وذلك على حسب حجم الشجرة. وتوجد ثلاث مراحل أساسية لإنتاج واستخراج اللبان:

1 - البدع أو التوضيع: وهوعبارة عن كشط القشرة الخارجية لأغصان وجذع الشجرة يتلوها نضوج سائل لزج حليبي اللون.

2 - السعف: تبدأ في اليوم الثالث أو الخامس عشر وهي عبارة عن تجميع إنتاج المرحلة الأولى وإحداث جروح أخرى على جذع الشجرة بحيث يخرج منه سائل مائل إلى اللون الأصفر ما يلبث أن يتجمد على الشجرة أو يتساقط منه على الأرض إذا كان الإنتاج غزيراً.

3 - الإدرار: أو السعف الثاني وتتم خلال فترة أسبوعين من المرحلة الثانية وتستمر هذه العملية لعدة مرات حتى ينتهي موسم الحصاد.

استعمالات اللبان وفوائده

تعددت استخدامات اللبان عبر العصور حيث اعتبرت شجرة اللبان في العصور القديمة شجرة مقدسة، واعتبر اللبان من أهم وأغلى الهدايا التي تهادى بها الملوك والحكام.

وقد استخدم المصريون القدماء اللبان في عملية التحنيط ومراسم الدفن كما كانت تبخر به هياكل الكنائس في الاحتفالات الدينية المختلفة ، كما استخدم اللبان على مر العصور للأغراض الطبية والدوائية وذلك لعلاج العديد من الأمراض والطفح الجلدي، كما استخدمه الإغريق والرومان لعلاج بعض الأمراض وذلك بعد خلطه بعدة مكونات طبيعية أخرى.

كما أنه استخدم كعلاج للسعال المزمن وعسر التنفس ، وترطيب القصبة الهوائية ولتزكية مياه الشرب ، ومعالجة اللثة والأسنان ، وحالات الخمول ، وكمادة مقوية للقلب ومنبهة للذهن ولغازات المعدة وأورام الطحال وآلام المفاصل. وقد أجريت دراسة مختبرية طبية على اللبان كمستحضر من قبل أحد الباحثين العمانيين هدفت إلى معرفة تأثير اللبان على رفع وتحفيز جهاز المناعة وعلى تثبيط وقتل البكتريا وعلى صورة الدم وعلى وزن الجسم وعلى أنزيمات الكبد.

واستُخْدِمَ أيضا للعناية بالبشرة، كما أنه يُصدِرُ رائحة زكية عند احتراقه وهو أيضاً طارد للعديد من الآفات المنزلية لاحتوائه على مادة «الفينول Phenol»، ولا يزال اللبان حتى الآن يستخدم في تركيبات الأدوية المحلية وفي بعض المعتقدات الدينية مثل طرد الأرواح الشريرة ، كما يستخدم في مناسبات كثيرة مختلفة وفي مراسم الزواج والأعياد.

تجارة اللبان والتواصل الحضاري

احتل اللبان أهمية كبيرة لدى الحضارات القديمة مما أعطى محافظة ظفار الصدارة في ذلك من حيث الإنتاج والتصدير ، فقد أنشئت الموانئ والمراكز الرئيسية لتجميع اللبان والاتجار به، وقامت صناعة تأمين القوافل التجارية البرية والبحرية.

كما أن تجارة اللبان أسهمت في التواصل الحضاري ليس بين ظفار والعالم فقط بل بين مختلف التجمعات السكانية في الجزيرة العربية وذلك بوجود مصالح شتركة في الاهتمام بشجرة اللبان وتنميتها بوصفها أحد أهم مصادر

الرزق المتوفر. فقامت علاقات تجارية ومصالح مشتركة بين أصحاب ومالكي أشجار اللبان والعمال الذين يستخرجون اللبان ويعملون خلال فترات الحصاد مقابل نسبة معينة من جهة وبين تجار اللبان من أهل الحواضر الذين يقومون بتجميع اللبان في مراكز معينة قبل تصديره إلى الخارج من جهة أخرى، فشكّل اللبان حلقة اتصال بين الناس .

فمالك الأشجار لا يقوم باستخراج اللبان بنفسه في الغالب وإنما يستأجر عمال مقابل نسبة معينة من المحصول تصل في بعض الأحيان إلى النصف، ويقوم العمال بدورهم باستخراج اللبان وتجميعه وحصده وتنظيفه ثم نقله إلى المدينة ليقوم التجار بدورهم في تهيئته وتجهيزه ليتم نقله وتصديره إلى الخارج سواء بالقوافل البرية أو البحرية أو كليهما معاً.

وكانت تجارة اللبان تتم بطريقة المقايضة في الغالب بين التجار وملاك الأشجار أو العمال ، حيث يقوم التجار بتوفير الملابس والطعام وضروريات الحياة المختلفة مقابل ما يستخرجه العمال من لُبان ، كما أن عمليتي البيع والشراء تتم بالنقد المباشر.

وقد ارتبطت تجارة اللبان بين الشرق والغرب بالأهمية الاقتصادية البارزة في فترات مختلفة وأصبحت عُمان بذلك همزة وصل بين المحيط الهندي والبحر المتوسط ، حيث إنه وبعد تجميع محصول اللبان في عدة مناطق رئيسية من محافظة ظفار أمثال أنظور وحنون وشصر يقوم بعدها التجار بتجهيزه للتصدير الخارجي بواسطة طريقتين:

1 - **الطرق البرية:** يربط بين مناطق تجميع اللبان في محافظة ظفار إلى اليمن أو شمال الجزيرة العربية ، وكانت قوافل اللبان تعبر الربع الخالي مرورا بأراضي نجد وشمال الجزيرة العربية وحتى بلاد الرافدين أو عن طريق آخر مروراً بأراضي المهرة وحضرموت وممالك وموانئ قنا وقتبان وحمير ومأرب ومنه إلى المدينة المنورة ثم إلى بلاد الشام كالبتراء ودمشق ، كما يتفرع طريق آخر إلى غزة في فلسطين فالإسكندرية وبلاد البحر الأبيض المتوسط.

2 - **الطرق البحرية:** تمثلت في موانئ خور روري(سمهرم) ومرباط والبليد وحاسك حيث كانت من أهم الموانئ في جنوب الجزيرة العربية وازدهرت بالتجارة البحرية بصفة عامة وارتبطت بتجارة اللبان بصفة خاصة ، فكان ينقل في الغالب من نقطة تجميعه في خور روري ثم يصدَّر بحراً إلى ميناء قنا الميناء التجاري المهم والذي اعتبر أحد أهم نقاط تجميع اللبان قبل أن يعاد تصديره مرة أخرى إلى أفريقيا وسواحل الهند وبلاد الشام ومصر.

وأدى ازدهار تجارة اللبان وحتى في عصور متأخرة إلى ترابط وثيق وصلات حضارية بين منتجي اللبان ومستورديه إضافة إلى الوسطاء بينهما وذلك لتأمين وصوله والحصول على السلعة النفيسة ، وأصبحت تجارة اللبان تلعب دوراً بارزاً في حياة الشعوب كما أثرت في اقتصادها واستقرارها.

وأشارت المصادر بأن اللبان قد استورد إلى بلاد ما بين النهرين ، كما أن أقدم مبخرة حجرية وجد فيها بقايا لبانٍ محروق عثر عليها في رأس الجنز تعود إلى الفترة (2200–2100 ق.م) وتدل على إن إنتاج اللبان والمتاجرة به مع بلاد السند يعود إلى فترة النصف الثاني من الألف الثالث قبل الميلاد.

كما جاهدت مختلف القوى الإقليمية منها كممالك جنوب الجزيرة العربية أو الدولية كالرومان وغيرهم لبسط سيطرتها على هذه الطرق وأقامت مواقع لحراسة القوافل وأمنت طرقها. إلا أن هذه الممالك انهارت بعد أن منعت روما حرق اللبان وتوقفت التجارة المتعلقة بذلك وتراجعت القدرات الاقتصادية في كل من البتراء ومأرب التي انهار سدها بعد ذلك.





طنجة جوهرة البوغاز

محمد القاضي(◆)

الاسم والدلالة

طنجة إحدى مدن المغرب التاريخية ذات الجذور الحضارية العريقة، والتي تنفرد بموقع استراتيجي متميز، تقع على ربوة عالية في رأس بوغاز جبل طارق بين المحيط الأطلسي والبحر الأبيض المتوسط في مقابلة الشاطئ الإسباني، بحيث لا يفصلها عنه سوى خمسة عشر كيلومتراً. وتمثل بهذا الموقع بوابة إفريقيا والمغرب إلى العالم الخارجي عبر المضيق والبحر الأبيض المتوسط وعبر المحيط إلى العالم الجديد. وإلى جنوبها تمتد مقدمة سلسلة جبال الريف، والتي تبدو للرائي سواء من الشمال ما بين طنجة والحسيمة أو من الجنوب على طول ممر تازة ككتلة قوية من أراضٍ مرتفعة.

واسم طنجة أثار الخيال المبدع ونسجت حولها الكثير من الخرافات والأساطير. ويستعرض أبراهام لا ريدو في البحث الذي صدر في ذكراه عام 1969م تحت عنوان «طنجة من الأسطورة إلى التاريخ» مختصر ما ورد عن هذه المدينة في آداب الإغريق واللاتينيين فيذكر أن بعض هذه النصوص ربطت تأسيسها بقصة الطوفان وما وقع بعد هذا الحدث مباشرة من صراع بين العملاق أطلس رمز القوة البحرية عند الأيجيين وبين العملاق «أنطي». وأن طنجة حسب ما ذكره «بوفينيوس ميلا» في القرن الأول للميلاد اسم أرملة

◆ باحث وأكاديمي من المغرب.

«أنطي» الذي لقي مصرعه على يد أطلس، ويقال بانيها تذكاراً لأمه هو «سوفاك» ولدها من العملاق الذي قتل زوجها أنطي.

وهناك خيط أسطوري آخر يربط تأسيس طنجة وتسميتها بقيام هرقل بشق المضيق بعد أن تشكى الأفارقة من هجومات جيرانهم الشماليين.

ولعل أهم ما يمكن الاهتداء به هما صيغتان وردتا في نقود الفينيقيين الذين وصلوا إلى طنجة قبل أن يعرفها الإغريق أو اللاتينيون حيث نجد صيغتين هما: تنكا TINGA و تـتكا TITGA. فالاسم إذن أصلي محلي من لغة أهل البلد وجده الفينيقيون فكتبوه كما هو أو كتبوه بشيء قليل من التحريف ليتماشى مع التفنيق ثم جاء العرب فكتبوه بشيء من التصحيف ليتماشى مع التعريب.

أما الصيغة الواردة غالبا في النصوص اللاتينية فهي: TINGIS وهو نفسها الواردة عند الفينيقيين بزيادة حرف السين التي تكررت زيادتها في أواخر أسماء عدد من المدن في شبه جزيرة إيبيـريا أو في شمال إفريقيا، كما وردت فـي أوصـاف الـجغرافيين وغيرهم من كـتـاب الـعـهـد الروماني. ويوسع بعض المؤرخين من حدود طنجة ليجعلوها تعني في العصر الإسلامي الوسيط الإمارة الفسيحة التي تمتد مسيرة شهر.

طنجة قبل الفتح الإسلامي

يرجع تاريخ طنجة إلى عصور ما قبل التاريخ فهي مدينة أزلية على حد تعبير ابن حوقل؛ تاريخها عصي على التحديد والضبط. تعتبر أقدم مدينة مغربية، بل هي حسب ما ورد عند ابن الجزار في كتابه : «عجائب الدنيا» أقدم مدينة في البنيان على الإطلاق بعد مكة المكرمة. ويقول «ميلا»: ينبغي أن نعود إلى عهد الأساطير لكي نعرف أصل تأسيس طنجة، وهذا العهد بعيد جدا في القدم.

هـذا وإن المدينة الجديدة غطت المدينة القديمة وأتلفتها بصفة نهائية بحيث أصبحت مجهولة ولا تميز إلا ببعض معالمها. فقد كانت موجودة قبل الفينيقيين على شكل مجموعة سكنية، ولكن الثابت أن هؤلاء القوم في بحثهم

عن أرض الغروب،كانوا أول من زار هذا الإقليم حوالي القرن الخامس قبل الميلاد، ليؤسسوا به أهم مراكزهم التجارية. وقد خلفوا وراءهم آثاراً شاهدة للتاريخ كبعض النقوش التي وجدت في عمودين فينيقيين بطنجة القديمة المعروفة اليوم «بطنجة البالية».

ولما حل الفينيقيون بطنجة جعلوا مرساها من أعظم مراسيهم فترسوا بها سفنهم لتربط حركة التجارة البحرية فيما بين الشرق والغرب وكانت المدينة آنذاك تشكل أكبر مركز من مراكز الاتصالات تربط بين القواعد الفينيقية للبحر المتوسطي وبين كثير من المحطات البونية القائمة على طول الساحل الأطلسي الإفريقي. وقد خلف الفينيقيون بمدينة طنجة وضواحيها آثاراً أركيولوجية منها: مقبرة بونية برأس هضبة مرشان ومقبرة منحوتة في الصخور بناحية الهضبة المعروفة بالحافة والمطلة على البحر قبالة الشاطئ الإسباني، وأسسوا مدينة بجهة مغاور هرقل جنوب رأس اسبارطيل اكتشفها علماء الآثار منذ عهد قريب. ويلاحظ في هذه الأثرية أطلال لمعصرة الزيت ولمركز مهم لصيد الأسماك وتمليحها. وبالإضافة إلى هذا كله نقب علماء الآثار في مغاور أشقار وغيرها فأماطوا النقاب عن أوان وصوان وكلاليب صيد الأسماك. وفي مغاور هرقل عثروا على حفر رمسية فوجدوها مليئة بخليط من عظام تنتسب إلى شتى الأجناس.

وحل بالمدينة بعد الفينيقيين القرطاجيون في رحلة استكشافية من أجل توسيع تجارتهم ونشر حضارتهم، وقد كان رائد هذه الرحلة الشهيرة القائد القرطاجي حانون الذي عبر أسطوله مضيق جبل طارق المعروف آنذاك بأعمدة هرقل والمكون من ستين (60) مركبا شراعيا مشحونا بثلاثين ألف مهاجر وذلك سنة 470 ق. م. ومنذ سقوط قرطاجة عام 146 ق.م. والرومان يتسربون إلى إفريقيا الشمالية شيئا فشيئا حتى احتلوا القطر الموريطاني زهاء خمسمائة عام (500 عام). وطيلة هذه الحقبة ظلت طنجة ميناءً رئيسيا لموريطانيا الطنجية بل أكبر مدينة مغربية إلا أن الآثار المتبقاة من هذا العهد قليلة، وقد شاهد البكري في القرن الحادي عشر الميلادي عددا كبيرا منها.

وقد عثر على قناة كانت تمتد من مصب وادي اليهود إلى المدينة حيث يستغل ماء هذا النهر لحاجيات السكان، كما عثر على فسيفساء في الكنيسة الإسبانية وتمثل الشاعر أورفـي ORHEE وهو يغني بالناي وسط مجموعة من الحيوانات. ومن أهم الآثار المكتشفة فيما بين 1908-1909م مجموعة من القبور التي تعلوها صور نباتية ومناظر مختلفة بينها منظر جندي بين حصانين ويحمل في يده اليمنى سوطا وفي ساعده الأيسر ترسا، وقد اكتشفت إحدى البعثات العلمية بعض النقوش الرومانية التي ترجع إلى عهود مختلفة وحماما عموميا في (عين الحمام) وكهف يدعى كهف الأصنام جنوب رأس أسبارطيل.

كان على المدينة بعد ذلك أن تصمد للوندانيين بعد الرومان، وللبيزنطيين بعد الوندال، وبذلك كانت معرضة لأن تغزوها الجيوش من الشمال في كل العصور تقريبا، وتعايشت مع مختلف الدول التي تعاقبت على حكم المغرب بل عرفت انسجاما معها، وقد تركت كل فترة طابعها على المدينة.

طنجة بعد الفتح الإسلامي

بدأ الفتح الإسلامي لشمال إفريقيا سنة 25هـ على يد عبد الله بن أبي السرح العامري والي مصر في عهد عثمان. واستمر في عهد معاوية الذي أرسل إلى إفريقيا معاوية بن خديج سنة 45هـ، وعقبة بن نافع سنة 50هـ، ثم تبعه أبو المهاجر دينار ابتداء من سنة 55هـ، فعقبة مرة أخرى ابتداء من سنة 61هـ، فزهير ابن قيس البلوي سنة 64هـ فحسان بن النعمان سنة 69هـ ولم يستقر الفتح بالمغرب إلا مع مجيء موسى بن نصير بين سنتي 87 و89هـ. ففتح طنجة وولى عليها عام 92هـ طارق بن زياد الذي انطلق منها لفتح الأندلس، وأصبحت بذلك مع شقيقتها سبتة مركزا رئيسيا للاتصالات البرية والبحرية بالمغرب وشكلت، إن صح التعبير، معبرا لنقل ثقافة الشرق إلى الغرب، ودرعا لصد الجيوش التي كانت تريد أن تعبر أوربا إلى إفريقيا دون جدوى.

وفي سنة 172هـ تأسست الدولة الإدريسية بالمغرب، وكان ذلك إيذانا بانفصال المغرب عن الخلافة العباسية ، وميلاد شعب متميز في المجموعة الكبرى من الشعوب التي تكون الدولة الإسلامية. وبعد أن حكمت المغرب

السلالة الإدريسية والحمودية ما شاء الله اقتعد عرش المغرب المرابطون الذين استولوا على طنجة عام 470هـ، وازدهرت في عهدهم، فأصبحت مركزا حربيا، ومنها انطلقت فيالق جيوش السلطان المرابطي يوسف بن تاشفين لينقذ الأندلس من الضياع، فقد كانت الانتكاسة التي حلت بها بعد انقراض دولة الأمويين وقيام ملوك الطوائف تؤذن بانحسار المد الإسلامي في هذه البلاد لو لم يتسارع البطل المغربي لإنقاذها. وفضله في استرجاع الأندلس إلى حظيرة العروبة والإسلام بعد أن أشرفت على الضياع لا يعادله إلا فضل فاتحها الأول طارق بن زياد كما يقول المرحوم عبد الله كنون.

وبعد زوال ملك المرابطين تعاقب على عرش المغرب الموحدون فأصبحت طنجة في عهدهم قاعدة لنشاط اقتصادي بالميناء، ومركزا تجاريا للتسويق والتصدير، وورشة للسفن الحربية والأساطيل البحرية. والواقع أن الموحدين الذين انطلقوا من الأطلس الكبير بالمغرب الأقصى لتوحيد المغرب العربي هم الذين واصلوا حمل مشعل الإسلام في البحر الأبيض المتوسط الذي ظل العرب وحدهم سادته طوال أكثر من قرنين.

لقد استطاع الموحدون بجيشهم المجهز الباسل وبأسطولهم البحري العظيم أن يتمكنوا من تطهير سواحل تونس من الغزو النورماندي الصليبي واستردوا منهم صفاقس وسوسة والمهدية بعد أن ألحقوا الهزيمة بعسكرهم البري وأسطولهم البحري، وأن يواجهوا الأسبان في معارك متعددة على أرض الأندلس ومحاربة الأساطيل العدوة بالبحر الأبيض المتوسط وساحل البرتغال.

وخضعت طنجة للمرينيين سنة 672هـ وبرز خلال هذه الفترة علماء أجلاء أمثال الرحالة العالمي المعروف ابن بطوطة الذي استغرقت رحلته خمسا وعشرين سنة جاب فيها آسيا وقسما من أوربا. ولما عاد إلى المغرب، وبطلب من السلطان أبي عنان المريني أَمْلى رحلته المشهورة «تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار» . وهو من أهم وأمتع التآليف المعروفة في هذا الميدان.

طنجة والاحتلال الأجنبي

كانت البرتغال أول دولة حاولت الاستيلاء على طنجة سنة 1415م ولكنها عجزت عن ذلك فتحولت إلى مدينتي القصر الكبير والدار البيضاء واستولت عليهما. وكان المحرض الأول والداعي لفكرة التوسع في المغرب الأمير إنريكي المعروف «بالملاح» الذي أعد جيشا لفتح طنجة التي وصلها برا عن طريق القصر الصغير يحميه الأسطول من جهة البحر حتى أشرف عليها يوم 13 سبتمبر 1437م وأنزل عساكره بضاحية مرشان، إلا أن صلة الجيش بالأسطول كانت مضطربة، عرضت المدفعية لكثير من الأخطار، إضافة إلى حصار المجاهدين القادمين من قبائل مجاورة لمدينة طنجة للغزاة وعددهم 6500 رجل. فلم يجد إنريكي مناصا من النزول عند رغبة المغاربة بتسليم مدينة سبتة مقابل تسريح أسرى الجيش البرتغالي، ولكنه نقض العهد.

وفي عام 1471م تمكنت البرتغال من احتلال مدينة طنجة هذه المرة بسبب ضعف السلطة المركزية في المغرب. وقد دام هذا الاحتلال قرنين من الزمن عانت فيها المدينة من الحكم البرتغالي والإسباني ويلات شديدة جدا، حيث طمست معالم طنجة الإسلامية وأقيمت الكنائس بدل المساجد وطورد سكانها المسلمون.

وفي سنة 1662م انتقلت طنجة إلى أيدي الإنجليز بعد زواج تشارلز الثاني من الأميرة «كاترين» البرتغالية .فقد أضحت المدينة جزءًا من مهرها، فانسحب منها أفراد الجالية البرتغالية ونقلوا كل شيء فيها حتى النوافذ والأبواب، وقضى الإنجليز فيها على معالم الكثلكة وحولوها إلى حصن منيع. ولكنه لم ينعم بالراحة طيلة الاحتلال: 1662-1684م وذلك نتيجة المقاومة العنيفة التي أبداها أبناء القبائل المحيطة بطنجة. ويصادف هذا الاحتلال قيام الدولة العلوية بالمغرب. فقام بحصارها السلطان مولاي إسماعيل العلوي لمدة ست سنوات برا وبحرا، بحيث كانت جيوش السلطان الجرارة تزداد قوة وبطشا، وكان الإسبانيون والفرنسيون يؤيدون المغرب لتنافسهم مع إنجلترا، مما اضطر معه الإنجليز إلى الجلاء عن المدينة سنة: 1684م بعد أن نهبوها، وخربوها،

واستغرقت مهمة التخريب عدة شهور وبإشراف خبراء في النسف. وعادت المدينة إلى حظيرة الوطن مرة أخرى، وسارعت الحكومة إلى إعادة الطابع الإسلامي إلى المدينة، ووزعت أراضيها على قواد الجيش وعاد إليها المغاربة، وعادت معهم الحياة المغربية التقليدية، وازدهرت فيها التجارة وانتعشت من جديد.

وصارت طنجة منذ أواخر القرن الثامن عشر الميلادي عاصمة المغرب الدبلوماسية، حيث أضحت معقل السفراء الأجانب ومقر نائب السلطان وذلك نظرا لقربها من أوروبا وعلى مضيق تمر به سفن معظم الدول الأوروبية، وهو ما عرضها لغارات بحرية من طرف بعض القوى الأوروبية وخصوصا الفرنسية والإنجليزيـة، نتيجـة التنافس التجاري بينها. وكان أعنف هذه الغارات تلك التي قامت بها فرنسا سنة 1844م في عهد السلطان عبد الرحمن العلوي الذي كان يساعد الأمير عبد القادر الجزائري إثر احتلال بلاده سنة 1830م. وقد أظهرت إنجلترا استياءها من الموقف الفرنسي، فلم يجد الفرنسيون بدًّا من أن يجعلوا حدّاً لهجوماتهم على المغرب وعقد الصلح بين المغرب وفرنسا بمدينة طنجة.

وكانت محل اهتمام العالم عندما نزل بها إمبراطور ألمانيا غليوم الثاني سنة 1905م وألقى بها خطابا ضد سياسة فرنسا في المغرب. وفي عام 1906م عقد مؤتمر دولي في مدينة الجزيرة الخضراء، وضع فيه ميثاق ينص على إقامة نظام خاص في طنجة. وبعد فرض الحماية على المغرب سنة 1912م وتقسيمه إلى ثلاث مناطق. اعتبرت مدينة طنجة منطقة دولية.

طنجة والحماية الاستعمارية على المغرب

إذا كانت الاتفاقات السرية والعلنية المتعلقة بالوضع الدولي للمغرب قد تضمنت الرغبة في إقامة نظام إداري خاص تتميز به طنجة عن بقية أجزاء المغرب، فإن الدول الثلاث المعنية بالموضوع وهي انجلترا وإسبانيا وفرنسا،لم تصل إلى اتفاق بشأن ذلك النظام الخاص إلا في 18 ديسمبر 1923م. وظلت طنجة في إطار هذا الوضع الشاذ، مسرحا للمضاربات المالية، والدسائس

الأجنبية ومقصدا لهواة المغامرات، كما لعبت دورا من أمجد الأدوار في تاريخها ذلك أنها بحكم اتصالها بالأجانب واتصال الأجانب بها، كانت أسرع مدن المغرب إلى الاستيقاظ واستطاعت أن تلمس ما يبيت لمستقبل البلاد، فنهضت لتنوير بقية القطر وعملت على إحباط الدسائس الاستعمارية، وكانت أهم مدينة في المغرب اتسع فيها نطاق الشركات والوكالات ونشأت فيها المطابع وصدرت الصحف بمختلف اللغات وكان يقصدها الكتاب والصحفيون والمراسلون فساعد ذلك كله على أن تتفتق الأذهان وتنشر فيها الوطنية. ويرى الدكتور عبد العزيز التمسماني خلوق المتخصص في تاريخ طنجة أن بعض الوثائق المغربية المحلية التي عثر عليها تحمل هموم الأهالي وتعكس مواقفهم الرافضة للنفوذ الأجنبي وقيمه وتقاليده، وتنطق بمظاهر الفساد التي كانت تدمي قلوبهم، وتجرح كرامتهم ومشاعرهم. فتأسست بعد ذلك جمعية التعاون الخيرية الإسلامية، ثم جمعيات الشبان المتعلمين ومن ثمّ الحرص على الاحتفال بعيد المولد النبوي وإشاعة روح الوطنية.

ودخلت طنجة في منعطف حاسم بعد تقديم مطالب الشعب المغربي في سنة 1934م والتي نصت على إسقاط جوازات السفر بين مناطق المغرب الثلاث وتمكين المغاربة في السفر للخارج من الجوازات وترك الحرية للذهاب حيث شاؤوا. وكذلك السماح للأفراد بإنشاء مدارس حرة. وهكذا نبعت حركة تعليمية إسلامية من أحضان المدينة، هدفها التصدي للنفوذ الثقافي الغربي ونشر الثقافة الإسلامية العربية الصحيحة، والاهتمام بتنقية فكر الشباب من العقائد الواغلة والمذاهب الباطلة، وتنوير العقول وتحريك النفوس، وإذكاء حماسها، وتفجير مشاعرها الدينية والوطنية.

هكذا أصبحت طنجة تضطلع بدور بارز في حظيرة الحركة الوطنية فصارت ملجأ للوطنيين بوصفها الجزء الوحيد من البلاد حيث يمكنهم استنشاق بعض الحرية في خضم موجة القمع ضدهم في المنطقتين الإسبانية والفرنسية.كما كانت زيارة الأمير شكيب أرسلان سنة 1930م حدثا وطنيا بارزا أثار قلق السلطات الاستعمارية، فقد كانت فرصة أمام هؤلاء الوطنيين والجمعيات

للاحتكاك به والاستفادة من آرائه وتوجيهاته. وهكذا فقد توافد عليه عدد كبير سواء من أهل طنجة أو المدن المجاورة، وكانت هذه الاتصالات تتم في البيوت وحتى في بعض الدكاكين التي كانت بمثابة مراكز النشاط الوطني.

زيارة محمد الخامس لطنجة.. الحدث والدلالة

شكلت زيارة محمد الخامس لمدينة طنجة في 9 أبريل 1947م حدثا تاريخيا وسياسيا في تاريخ المغرب المعاصر، إذ أكدت هذه الزيارة على إصرار المغرب على الحفاظ على وحدته الترابية ورفضه للتقطيع الذي قام به الاستعمار لأجزاء الوطن الواحد بين مناطق في الشمال وفي الجنوب يحتلها المستعمر الإسباني ومنطقة يحتلها المستعمر الفرنسي ومنطقة طنجة التي وضعت تحت الحجر الدولي،كما أكدت هذه الزيارة على انتماء المغرب الإسلامي العربي وتضامنه مع الشعوب العربية التي وضعت لبنة وحدتها ضمن إطار منظمة الجامعة العربية ردا على مشروع الاتحاد الفرنسي الذي يرفضه المغرب. وإذا كان برنامج الرحلة وخط سيرها وكذا المراسيم والاستقبالات التي أقيمت لجلالته بطنجة تؤكد على تشبث المغاربة بسيادتهم وبرغبتهم في التحرر، فقد كان خطاب طنجة التاريخي الذي ألقاه جلالته يوم 10 أبريل 1947م في حدائق المندوبية السلطانية بحضور رجال الحكومة المغربية وسفراء الدول الأجنبية وسلطات الحماية والجماهير الغفيرة من المواطنين القادمين من جميع أنحاء المغرب، فضلا عن سكان طنجة. هذا الخطاب الذي عبر عن تمسكه بحق بلده في استرجاع حريتها والانطلاق من أسر التبعية الأجنبية، وفي يوم الجمعة 11 أبريل توجه الملك للصلاة بالمسجد الأعظم في موكب رسمي حافل، وقد فاجأ رعيته الكريمة بمنة عظيمة فألقى خطبة الجمعة وأمّ الناس بنفسه.

وعلى الجملة كما يقول المرحوم علال الفاسي في كتابه الحركات الاستقلالية في المغرب العربي وعلى لسان المسيو جيريف المبعوث الخاص لجريدة (لومند) الباريسية: إن زيارة السلطان لطنجة تعتبر قطعاً وبدون أدنى نزاع نصرا مبيناً للوطنية المغربية وحركتها الاستقلالية. فثارت ثائرة الأوساط

السياسية والعسكرية الفرنسية، غادر على إثرها المقيم العام المسيو إيريك لابون المغرب ليعين خلفه دون أن يوجه لجلالة السلطان حتى تحيته التقليدية التي تعود المقيمون بعثها لجلالته بعد مغادرتهم لمقر وظيفتهم.

واستمرت طنجة تحت النظام الدولي إلى أن تمت مرحلة الانتقال باتفاق 5 يوليو 1956م بين الحكومة المغربية من ناحية وبين لجنة المراقبة الممثلة لكل من الولايات المتحدة وبلجيكا وإسبانيا وفرنسا وإنجلترا وهولندا والبرتغال. وقد اعترف في هذا الاتفاق بعودتها إلى السيادة المغربية، وذلك بعد ثلاث وثلاثين سنة من الوصاية الدولية.

مآثر ومعالم طنجة

تعتبر مدينة طنجة من المدن المغربية الغنية بالمآثر التي تحكي عن تاريخها العريق والحافل بالأمجاد. فرغم أنها تعرضت للتخريب من طرف البرتغال ثم الإنجليز من بعدهم، وانمحت بذلك آثار طنجة الإسلامية ولم يبق من معالمها الإسلامية ما يدل على انتمائها. وقد أدرك السلطان مولاي إسماعيل عقب الفتح الإسلامي الثاني أن طنجة في حاجة إلى أمرين اثنين لن تقوم لها قائمة بدونهما وهما: سور يحيط بها ويحميها من هجمات الأعداء ومسجد يحصنها من الداخل ويعيد للمدينة تاريخها المفقود، أو يعيد المدينة بعد أن فقدت إلى تاريخها؛ فأعاد بناءها وسورها وبنى مساجدها وعقد للقائد أبي الحسن علي بن عبد الله الريفي بذلك، فبنى القصبة كما بنى المسجد الأعظم بالمدينة، وأقام به الخطبة، والذي يعد معلمة من معالم طنجة. وقد حظي باهتمام كبير من طرف ملوك الدولة العلوية فحبسوا عليه وأغنوا خزانته العلمية. ويتميز هذا المسجد من بين سائر مساجد المدينة بموقعه من مدخل المدينة من جهة الميناء ومن جهة الشاطئ وبالقرب من وسط المدينة العتيقة.

أما القصبة فهي من المآثر التاريخية التي ترتبط بحياة المدينة، ومن أهم الوحدات العمرانية، بُنيت في عهد السلطان إسماعيل فكانت مقر الحاكم وبيت المال، ومركزا لاتخاذ القرارات العسكرية. وعرفت في عهد السلطان محمد بن عبد الرحمن بناء دور الوكلاء وسفراء الدول الأجنبية وذلك سنة 1849م.

وتشكل القصبة اليوم جزءًا من المدينة العتيقة والتي تتباين مساكنها فيما بينها تباينا كبيرا من حيث الشكل والطراز المعماري المغربي الأصيل التقليدي، والشيء نفسه يلاحظ في بعض أحياء المدينة العتيقة. إلا أن هناك تعايشا وانسجاما في جهات أخرى من المدينة بين المعمار العربي الإسلامي والفن المعماري الأندلسي والفن المعماري الكولونيالي الفرنسي والإسباني.

لقد تغيرت القصبة اليوم بوظائفها وخصائصها، واختفت معالمها العريقة التي كانت تتميز بها. فقصر السلطان أصبح متحفا للآثار منذ سنة 1923م، وبيت المال غدا قاعة عرض للفنون التشكيلية، والمشور بازاراً. وثكنة المشاة مفتشية للآثار، واسطبل الحاكم وحدات سكنية. ولم يبق إلا المسجد ومئذنته المثمنة الأضلاع وسور القصبة الذي ينفتح على باقي أحياء المدينة بواسطة باب العصى وباب القصبة وعلى البحر من خلال باب البحر. حيث تعلو الأرض وتهبط وتتداخل الأزقة وتنتصب البوابات الحجرية القديمة والبيوت تتجاور بلون جدرانها الأبيض ونوافذها المطلية بالزرقة والخضرة: لون البحر والطبيعة التي جلب على حبهما الإنسان الطنجي. ويقبل السواح على زيارة مدينة طنجة ويفضل الزائر للمدينة رؤية الجناح القديم من المدينة، حيث الأزقة الضيقة والملتوية التي تنتشر فيها البازارات والمحلات التجارية وتعرض بضاعتها المتنوعة ما بين المنتجة محليا ووطنيا والمستوردة من جبل طارق وسبتة ودول أوروبية قريبة كإسبانيا والبرتغال وفرنسا وبلجيكا وهولندا. إضافة إلى وجود المقاهي والمطاعم والفنادق من مختلف المستويات والمرافق السياحية الأخرى. كما تستأثر المدينة العتيقة باهتمام الأجانب الذين يفضلون الإقامة بطنجة لمدة سنوات حيث الهدوء والسكينة في بيوتات وقصور ذات الطابع المغربي الأصيل. فقد اختارها كثير من الفنانين والأدباء والمفكرين وشركات الأفلام لتصوير لقطات من أفلامها أو بكاملها، كما كتب عنها الكثير ووظف فضاؤها في كتابات إبداعية عربية وعالمية متنوعة. كما تستقبل طنجة مئات الألوف من مغاربة الداخل يأتونها، وأولئك الذين يعبرونها من وإلى الديار الأوروبية حيث يعمل الآلاف من المغاربة.

ومن أهم المآثر كذلك هناك رأس المنار المشرف على مجمع البحرين وجبل الشرف المطل على المدينة وعلى البحر وضاحية مرشان المواجهة لبعض مدن الأندلس وجبالها، ورأس اسبارطيل المشرف على المحيط الأطلسي وفيه المنار البحري العظيم الذي بناه الملك محمد بن عبد الرحمن عام 1865م ومغارة هرقل ومسرح سرفانطس المغلق منذ سنوات والذي شيد سنة 1913م وقد لعب دورا ثقافيا مهماً في تاريخ طنجة الحديث، معلمة من معالم المدينة التي آلت إلى العدم !.

وهناك كذلك المدافع المنتصبة في بعض جهات المدينة والتي يعود تاريخها إلى القرن السابع عشر الميلادي فيها البرتغالي والإسباني والفرنسي والإنجليزي. والشاطئ الفسيح برماله الذهبية يغري القادمين إليه من كل أنحاء المغرب والعالم.

طنجة اليوم

أما المدينة الجديدة (الأوروبية) التي عملت الإدارة الدولية الاستعمارية على تخطيطها فتتميز بشبكة جيدة من الطرق وتخطيط جيد، بناؤها متميز وشوارعها واسعة، ومرافق حديثة، تتمركز فيها الإدارات والمحاكم والبنوك ومركز الولاية ووكالات الأسفار وشركات الخطوط الجوية. وتصطف المقاهي الحديثة يمنة ويسرة على جانبيها وهي تتنافس في خدماتها لجلب زبائنها. وتمتلئ العمارات الحديثة التي تضاعفت في السنوات الأخيرة، كما امتدت المباني شرق المدينة وغربها وجنوبها عبر حي المصلى وحي السواني وبني مكادة والإدريسية وساحة الثيران (سابقا) وبن ديبان والجيراري والشرف والعوامة وبئر الشفا نتيجة الهجرة المكثفة إلى المدينة والتي ازدهرت منذ السبعينات بصفة خاصة.

اشتهر بطنجة سوقان: الصغير والكبير، فالصغير المنحدر إلى البحر عند المسجد الأعظم، وقد عرف ازدهارا كبيرا أيام الحماية الدولية ويمثل جزءا من المدينة العتيقة وتوجد به البازارات والمتاجر والمقاهي والمطاعم والفنادق الشعبية. وما زال يحظى بالمكانة نفسها التي اكتسبها مع تغيير في الخدمات،

انه مركز المدينة السحري.

أما السوق الكبير فقد ظل يمثل سوق طنجة الرئيسي منذ نشأة المدينة إلى أواخر الخمسينات فكان يعرض فيه الفلاحون الوافدون على المدينة من كل النواحي المجاورة بضاعتهم المتمثلة في الخضر والحبوب والفواكه والدجاج والبيض والزهور والرياحين والألبان ومشتقاتها وغير ذلك مما تنتجه الأرض، ويمثل نقطة تلاق بين مجالين: المجال الأوروبي والمجال العتيق. فضاء فسيح تكثر فيه الحركة والمتنفس الذي تفضي إليه بعض دروب المدينة القديمة عبر أبواب أو ممرات كي يعبروا إلى المدينة الجديدة التي شيدها الأوروبيون. تحيط به مبانٍ مهمة في مقدمتها دار المندوبية بحديقتها الواسعة ومقر الهيئة الدبلوماسية الألمانية ومسجد سيدي بوعبيد المتميز بمئذنته العالية والمزخرفة بالزليج المهيمنة على منظر الساحة العام. وقد بني هذا المسجد من طرف أهل سوس سنة 1916م. إنها ذاكرة تاريخية مهمة لما ارتبط بها من أحداث وطنية وثقافية وسياسية قبل الاستقلال وبعده.

وما زال أهل طنجة يتذكرون بافتخار واعتزاز المؤتمر الذي انعقد في مدينتهم سنة 1958م بقصر مرشان تحت رئاسة المرحوم علال الفاسي زعيم حزب الاستقلال وزعيم حزب الدستور الجديد التونسي وزعيم جبهة التحرير الوطني الجزائري والساعي لتوحيد المغرب العربي، وكان ذلك حدثا عظيما لم تعرف إفريقيا الشمالية سابقا لـه قبل استقلال تونس والمغرب. ومن طنجة عرف العالم نبأ نجاح مؤتمر لوحدة المغرب العربي.

طنجة اليوم ولاية تضم عمالة طنجة أصيلة، وعشر دوائر إدارية وسبعاً وثمانين جماعة قروية. تمثل مساحتها 1195 كلم مربع، وكثافة سكانية تمثل 525,5 في كلم مربع، يمثل السكان النشيطون 194992 فرداً. عدد المناطق الصناعية ثلاثة، وعدد الفنادق 122 ومعهد عالي للسياحة ومدرسة الملك فهد للترجمة الذائع الصيت ونواة جامعية حديثة وحي جامعي، ومنطقة حرة أنشئت سنة 1961م في ميناء طنجة، الذي يعرف حركة نقل البضائع والمسافرين ووظائف وأنشطة أساسية مكونة ضمن اقتصاديات المدينة. إن الدخول إلى طنجة يتم عن طريق

البحر أو الجو أو البر أو باستخدام السكك الحديدية.

هذه هي طنجة، مدينة سحر عربية، مدينة صُنِعَتْ من تاريخ موغل في القِدَم ومن غموض ماثل على الدوام. مدينة أغرت الإنجليز والبرتغال والإسبان والفرنسيين وكل أجناس الدنيا. وسكانها -كما وصفهم المرحوم كنون- ذوو أخلاق عالية، ومعاشرة حسنة وذكاء وألمعية، ولهم تمرس باللغات الأجنبية العديدة، ومن ثم كانت طنجة منطقة مختارة للتعايش السلمي والود بين مختلف الأجناس لروح التفاهم التي تسود سكانها كافة.

* * *

1- طنجة عبر التاريخ، محمد بولعيش، 1995م.

2- طنجة بوابة إفريقيا،عزيزة محمد علي بدر،1997م.

3- أعداد مختلفة من مجلة دار النيابة.

4- مجلة الباحث،عدد: 1974/3م.

5- أعداد مختلفة من صحيفة «العلم» وصحيفة «الاتحاد الاشتراكي».





مسجد دير سانت كاترين

عبدالحميد صبحي ناصيف(◆)

مسجد داخل دير! نعم، المسجد موجود وحتى الآن بداخل دير طور سيناء أو سانت كاترين في شبه جزيرة سيناء المصرية. كيف ذلك؟ ولماذا؟ ومتى؟ وغيره من الاستفسارات. سنحاول الإجابة عليها من خلال تلك الورقة المعتمدة على أسانيد ومستندات تاريخية يحتفظ بها الدير وأيضا المصادر والمراجع القليلة (النادرة) التي تحدثت عن هذا الأثر الإسلامي الخالد.

المسجد[1] يقع بجوار الكاتدرائية بالقرب من برج كنيستها من الجهة الغربية البحرية على مسافة تقرب من ثلاثة الأمتار[2]، كما تعلو أرضه عن أرض الكنيسة بنحو خمسة عشر متراً[3]، ومع ذلك فمنارته أقل ارتفاعا من برج الكنيسة. ومن المتواتر أن المسجد قد بني فيما بين عامي (1101 و 1106م)، بأمر من أبي علي المنصور انوشتكين (495–524هـ/ 1101–1131م)، وزير الخليفة الآمر[4] الذي ربما عزّ عليه أن يرى البدو المسلمين الذين كانوا يسكنون شبه الجزيرة السينائية، وكانت كثرتهم تدين بالطاعة للدير من دون محل لائق للعبادة فشيَّد هذا المسجد. بالإضافة لمسجدين آخرين في «وادي فيران» وثلاثة فوق جبل موسى، وعند حصن الساحل بجوار «أيلة»[5].

وهناك من يرى أن بناء هذا المسجد في تلك البقعة من سيناء كان من أجل الحجاج المسلمين المتجهين في طريقهم للحجاز عبر الوادي المقدس[6].

والأمر الذي تجدر الإشارة إليه أن الجامع قد شيد خلال القرن الحادي

◆ باحث من مصر.

عشر في وقت كان فيه الرهبان يتعرضون لخطر كبير، إذ كان الخليفة الحاكم قد أمر بهدم المؤسسات المسيحية سنة 1090م، وهو تاريخ اغتيال البطريرك يوحنا الأثيني على يد المسلمين.

وأيا ما كان الأمر فقد أحسن الخليفة الآمر إلى الرهبان، فعندما أمر ببناء هذا المسجد لم يتعرض لمباني الدير الأخرى، بل بناه بجوار كنيسة التجلي ويسمى هذا المسجد عند بعضهم بالمسجد الفاطمي ويعرف أيضاً في أوراق الدير بالمسجد العَمْريٌ لاعتقادهم أنه بُنيَ على عهد الوالي عَمْرو بن العاص والصحيح أنه نسبة للآمر، ومن ثَمَّ حُرِّف إلى «العَمْرِي» كما أنه من تقاليد الرهبان التصريح بالخطأ: أنه بني على عهد الحاكم بأمر الله (336-411هـ/966-1021م) وإن كنا نعتقد أنهم قد خلطوا بين الآمر والحاكم بأمر الله[7].

وقد شيد المسجد زمن «الأنبا زخاريا» الذي عينه الآمر أسقفاً للدير بموجب المنشور الصادر سنة (1103م)[8].

ويبلغ المسطح الداخلي للمسجد: طول الضلع الشرقي 7,17م والضلع البحري 15,43م والغربي 7,40م والقبلي 10,12م وله ثلاث نوافذ، طول كل منها متر ونصف المتر، وعرضها نحو المتر وهي مفتوحة في مواجهة الباب.

والمسجد له منارة منفصلة عنه تبعد مسافة مترين، وتحتوي على 36 درجة ويبلغ طولها نحو 11 متراً إلى الدرج الذي يقف عليه المؤذن، والمسجد مبني من الحجر الجرانيت والطوب النِّيء، كما أنه على شكلِ حجرة واحدة لا يزيد اتساعها عن 10X7 أمتار، ويحمل سقفه عمودين. وعموماً فالمسجد من الناحية العمرانية والجمالية بناء بسيط للغاية[9]. أما أهم ما يحتويه من آثار تاريخية فهو المنبر، وكرسي الشمعدان، وكرسي المصحف اللذان صُنِعَا في مصر سنة (1106م). ويبلغ طول المنبر مترين وسبعة وأربعين سنتيمتراً، وارتفاع بابه نحو مترين واثنين وستين سنتيمتراً، ومدخله على شكل نصفِ دائريٍّ مدبب الرأس وتوجد لوحة خشبية تتضمن كتابة في ستة أسطر بالخط الكوفي[10].

أما الكرسي فعلى شكل هرم مقطوع نُقِشَ على جوانبه سطران بالخط الكوفي أيضا، سَطْرٌ من أعلى، وسطر من أسفل وفيهما اسم باني المسجد وما

له في سيناء من مأثر[11]، كما يوجد في محراب المسجد حجر من المرمر الصَّقلِّيّ مدون عليه بعض أسماء الزوار المسلمين[12]، والكتابات المسجلة بالحبر الأحمر على محراب المسجد مكتوبة بالخط الثلث[13].

ويقوم على خدمة المسجد جماعة يقال لهم «الخوجات» وهم من قبيلة صغيرة تدعى «الرزنة»، التي هي إحدى بدنات قبيلة «أولاد سعيد» من قبائل الطور، بدنه الرزنة هذه تتناوب خدمة المسجد من عهد طويل.

أولاد سعيد هم أغراب ولكنهم لجأوا إليهم بالأخوة، وإن ذهب بعض المؤرخين إلى إرجاع أصلهم إلى مصر، وأن أجدادهم كانوا قد أرسلوا خصيصاً لخدمة المسجد ثم تناسلوا بين البدو المحيطين والتجأوا إلى قبيلة كبيرة شأن القبائل المستضعفة، ويحتمل أن يكون اسم «الرزنة» تحريفاً للاسم القديم «راتانو» أو «رازانوا» وهؤلاء الخوجات يتناوبون خدمة المسجد أسبوعياً وللخوجة مرتب شهري يضاعف في رمضان وله أيضاً محل للنوم بالدير.

وتشير بعض الوثائق إلى هؤلاء «السدنة» و«الخدام» الذين كانوا يلقون من رعاية الدولة مثلما يلقى «الرهبان»، وتحكي إحداها أنهم تعرضوا لبعض المضايقات ممن لا ينتمون للدير بصلة، فلما علم المسؤولون بالأمر أصدروا أمرهم «لأغات قلعة الطور» -قائد الحماية العسكرية- بالعمل بكل الشدة والحزم على وضع حد لتلك المضايقات وإرجاع الأمور إلى ما كانت عليه من هدوء وسلام.

وكثيراً ما نجد في وثائق الدير إشارات لقيام الرهبان بترميم المسجد وإصلاحه أكثر من مرة تبرعاً منهم وذلك بعد صدور الإذن لهم بهذا[14]، وكذلك مرسوم السلطان إينال (1453- 1465م) أن الرهبان يقيمون مؤذناً للمسجد على جاري عادتهم[15]، وفي مرسوم «السلطان قايتباي» (1468-1496م) أوجب على الرهبان أن يقيموا للمسجد كل ما يحتاجه من زيت الوقود وإنارة وتنظيف المسجد، ومؤنة المؤذن، هذا بالإضافة إلى إقامة مؤذن جديد كلما مات المؤذن، ويقوم المؤذن بدوره بحماية الرهبان[16].

وبالرغم من ذلك تشير بعض الوثائق على الوشاية والتعريض بالرهبان عند

الحاكم بسبب المسجد، بزعم أنهم يحتسون الخمر بداخله كما اتهموا بسد باب المسجد إلى خارج الدير حتى يحجبوا المسلمين عن الصلاة بداخله.

وفي المقابل وجدت وثائق تؤكد نصرة الرهبان للمسجد ورعايته لخدامه وزواره[17]. وتشير إحدى الوثائق[18] إلى حدوث خلاف بين رهبان الدير وسيدي «محمد بن الشيخ عمر الذكور»، مستحفظا قلعة الطور، والناظر على المسجد الكائن بالقلعة، حول وجود بعض النخيل الموقوف على المسجد داخل بساتين الدير، وأراد المدعي أن يلزم الرهبان بتعهد ثمار تلك النخل بالنظافة والحراسة فأنكر رهبان الدير هذا الأمر، وطالبوا المدعي بإثبات ذلك، فلم يستطع ومن ثم صدر الحكم في صالح الرهبان بموجب حجة شرعية، ويدل هذا الحكم على العدالة والبعد عن التعصب. كما أصدر السلطان سليمان الأول أوامره إلى نائب الشرع بالطور والدزدار بمنع النواب من الاعتداء على الدير ومحتوياته وخاصة «المسجد الداخل من الدير»[19]. وتتوالى الفرمانات (الأوامر) السلطانية للمحافظة على مسجد الدير، فهناك فرمان صادر في عهد السلطان مراد الثالث وموجّه إلى ذوات الجهات السابقة لمنع أحد مشايخ العربان -ويدعى أبا بكر- من هدم المسجد وبناء مسجد آخر مكانه هذا بالإضافة إلى اعتدائه على الرهبان وأمر السلطان بالإبقاء على المسجد وتعميره[20]. وبمرور الزمن خلا المسجد من المصلين والزوار، وأصابه الإهمال. ويقول الأب «مستيرمان»: إن العرب هجروا المسجد منذ سنين طويلة وإن احتفظ المسجد بكرسيه ومنبره إلا أنه لا يحتفظ بالغرض الذي شيِّد من أجله بل صار مخزناً للحبوب والفواكه، أما المئذنة فهي في حالة يرثى لها[21]. ولكن تم الاهتمام بالمسجد مرة أخرى مع بداية القرن العشرين حينما أمر الملك «فؤاد» بفرش المسجد، وتعيين مرتبات للخدم وسدنته، وفي فترة لاحقة وضع المسجد والدير في أولويات هيئة الآثار المصرية ورعايتها، وأصبح مثل الدير، من آثار مصر التاريخية[22].

* * *

1 – أول إشارة وصلتنا عن المسجد كانت عن طريق الراهب «جاك الفيروني» الذي زار الدير عام (1335م) وقال: (إن المسجد قائم ببرجه– مئذنته– وهناك يمارس رجال الدين المسلمون شعائرهم دون اعتراض من الرهبان الخاضعين للسلطان المسلم)، كما أشار إليه الحُجّاج الإيطاليون الذين سافروا من القاهرة إلى الطور عام (1384م)، ويلاحظ أن الإشارات للمسجد كانت ممزوجة بروح التعصب الغربي التي كانت سمة لذلك العصر، وقد نشرت رحلة «الفيروني» في دورية الشرق اللاتيني عام (1895م).

2 – أحمد شفيق، مذكرات عن زيارة إلى دير طور سيناء وطواف بالسيارات من صحراء سيناء (القاهرة: م الأميرية 1927م) ص 15،

-Bassili, Sinai and St. Catherine Monsastry, Cairo, 1957, p.109

- Atiya, The Arabic Treusutres of the convent of Mount Sinai in Proceedigs, vol. 11,1957,p.13.

ويرجعها كل من أحمد رمضان وشقير إلى نحو خمسة عشر متراً، ويرجعها مرقص سميكة وسالم إلى عشرة أمتار عند الأول وستة أمتار عند الثاني، وبالنسبة للسيد رابينو فقد حددها على مبعدة سبعة أمتار بالتقريب انظر: رابينو، «جامع دير القديسة كاترين بطور سيناء» في المقطف، م89 سنة 1936م، ص 401.

3 – نعوم شقير، تاريخ سيناء القديمة والحديثة وجغرافيتها (بيروت 1991م)، ص 214، أحمد رمضان، شبه جزيرة سيناء في العصور الوسطى، ص 100.

4 – الخليفة «الآمر بأحكام الله أبو علي المنصور» سابع الخلفاء الفاطميين وقد خلف عهده مخطوطين محفوظين بمكتبة الدير تحت رقمي 726، والمخطوط السابع موضوعه أخبار الأيام (أول وثانٍ) في 75 ورقة من القرن العاشر الميلادي.

انظر: ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة (القاهرة: دار الكتب، د.ت) جـ5، ص 170-236، دائرة المعارف الإسلامية (القاهرة: دار الشعب، 1969م) جـ 2 م1، ص 103- 501.

– أما المقريزي فيقول: إن الآمر هو الخليفة الفاطمي العاشر. انظر: المقريزي، اتعاظ الحنفا بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفا، محمد حلمي أحمد، جـ3 ، القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1973م، ص31-133.

5 – رابينو، المرجع السابق، ص402، عبدالعزيز سالم «الآثار الإسلامية في دير سانت كاترين بطور سيناء»في العلوم، ع1، 10، بيروت 1965م، ص 2-3، أحمد فخري، «تاريخ شبه جزيرة سيناء منذ أقدم العصور حتى ظهور الإسلام» في موسوعة سيناء ، القاهرة: هيئة الكتاب، 1982م، ص102، الموسوعة المصرية، حـ2 «تاريخ وآثار مصر الإسلامية» مادة أديرة، ص 912.

6 – لا توجد وثائق سينائية تتحدث من قريب أو من بعيد عن مرور الحجاج المسلمين على الدير في الطريق للأراضي الحجازية، خاصة ونحن نعلم أن درب الحجيج المصري لم يكن يمر بالدير. للمزيد من التفصيلات انظر: محمد لبيب البتانوني، الرحلة الحجازية (القاهرة د.ت، 1329هـ) ص 27-28، سميرة فهمي علي عمر، إمارة الحج في مصر العثمانية (رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة الإسكندرية)، دور عربات الوجه البحري في تاريخ مصر العثمانية (رسالة دكتوراه، كلية الآداب، جامعة الإسكندرية، 1989م)، سليمان عبدالعزيز مالكي ، طريق حجاج مصر والشام وانتشار الإسلام إلى منتصف القرن السابع عشر الميلادي، المجلة المصرية للدراسات التاريخية، م30-31، 1984م، 39-59، أحمد دراج، وثائق دير صهيون بالقدس الشريف (القاهرة: الأنجلو، 1968م) ص82-98، عباس عمار، المدخل الشرقي إلى مصر ،القاهرة، المعهد الفرنسي للآثار الشرقية، 1946م، ص20.

7 – توجد بعض الوثائق تُرْجِعُ بناء المسجد إلى عهد الخليفة عمر بن الخطاب. انظر: بيوبلدي صادر من ديوان مصر المحروسة إلى قدوة المحافظين وأغات قلعة الطور وكتخداية وسائر أعيانه وأنفاره في (20 رجب 1120هـ/ 15 أكتوبر 1708م) في محمد محمود السروجي، «دير سانت كاترين في تاريخه الحديث». في مجلة كلية الآداب، جامعة الاسكندرية ع 196، ص 122. وعلى الرغم من أننا لم نعثر

على نص مرسوم الخليفة الآمر إلا أنه توجد إشارة صريحة إليه في مرسوم الخليفة العاضد لدين الله ابن محمد عبدالله، آخر الخلفاء الفاطميين، الذي صدر عام (1169م)، وبعضهم يقول: إنه وجده ونشره. راجع: أحمد عيسى، «مخطوطات ووثائق دير سانت كاترين» في المجلة المصرية للدراسات التاريخية، م2، 1956م، ص 119-121.

8 – المعلومات المتوفرة عن زخاريا قليلة جداً. انظر: شقير، المرجع السابق، ص 520،

Robino; Le Monastere de Saint- Catherine du Mont Sinai, le caire, 1938, p.83.

9– أحمد شفيق، المرجع السابق، ص 15 أحمد رمضان، المرجع السابق، ص55. سالم، المرجع السابق، ص 3-4. ويقارن علماء الآثار الإسلامية مسجد الدير من حيث الأهمية والزخارف بمنبر مسجد قوص في قنا.

10 – (بسم الله الرحمن الرحيم لا إله إلا الله وحده لا شريك له. له الملك وله الحمد يحي ويميت بيده الخير وهو على كل شيءٍ قدير. نصر من الله وفتح قريب. لعبد الله ووليه أبي علي المنصور الإمام الآمر بأحكام الله أمير المؤمنين صلوات الله عليه وعلى آبائه الطاهرين وأبنائه المنتصرين. أمر بإنشاء هذا المنبر السيد الأجل الأفضل أمير الحرمين سيف الإسلام ناصر الإمام كافل المسلمين وهادي دعاة المؤمنين أبو القاسم شاهنشاه عَضَّدَ اللهُ به الدين أمتع بطول بقائه أمير المؤمنين وأدام قدرته وأعلى كلمته، وذلك في شهر ربيع الأول سنة خمسين مية– أثق بالله).

11 – (بسم الله الرحمن الرحيـم مما أمر بعمـل هذا الشمع والكراسي المباركة والجامع المبارك الذي بالدير الأعلى والثلاث مساجد الذي فوق مناجاة موسى عليه السـلام والجامع الذي فوق جبل دير فاران والمسجد الذي تحت فاران الجديدة والمنارة التي بحضر الساحل الأمير الموفق المنتخب منير الدولة وفارسها أبي المنصور أنوشتكين الآمري)، هذا وقد أخذ شقير رسم الكتابة أعلاه على ورق نشاف عند زيارتة للدير سنة (1905م)، وكان أحمد زكي باشا قد زار بدوره الدير سنة (1955م) وطبع الكتابة على قوالب من الجبس وقرأها له ولشقير «الشيخ مصطفى القباني الدمشقي» المتخصص في الخط الكوفي، أما السيد «رابينو» فإن السيد حسن رشيد أمين متحف الفن الإسلامي هو الذي شرح له تلك الخطوط، والكرسي والمنبر محفوظان في متحف الفن الإسلامي.

12 – ومنهم «مفتاح عبدالله» في (28 رمضان 925هـ/ 25 سبتمبر 1519م)، سليم بن محمد الخطيب وبصحبته جماعة من العساكر الباشبوزق في (18 رجب 1021هـ/ 14 سبتمبر 1612م).

13 – من بين تلك النصوص (هو حبي ومعيني ومغيثي في مفتني ومشهدي حضر في هذا الجامع المقدس المبارك العبد الفقير المعترف بالذنوب والتقصير، الراجي ربنا القدير، محمد بن مصطفى بن محمد ابن عبدالله، الحقير غفر الله تعالى له ولوالديه ولجميع المؤمنيين والمؤمنات والمسلمين والمسلمات .. إلخ). والنص الآخر يقول: (بسم الله الرحمن الرحيم يا فتاح يا عليم أودعت في المكان المبارك شهادة أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، كتبه رضوان الهواري بن علي الرافعي، كان الله له أين ما كان، وأين ما ولى بوجهه وغفر له ولوالديه..). انظر: سالم، المرجع السابق، ص 4-5.

14 – انظر: الوثيقة رقم 225 من وثائق دير سانت كاترين.

15 – انظر: الوثيقة رقم 51 من وثائق دير سانت كاترين.

16 – انظر الوثيقة رقم 60 من وثائق دير سانت كاترين.

17 – ففي كتاب (الأم) نص لمطران الدير «نكيفورس الكريتي» في 744م (أنه قد تم الاتفاق ببندر الطور بحضور الإمام بين نكيتورس أقلوم الدير وكاتبه الخوري جرجس تلحمه من جهة وبين جماع أبو هديب وموسى ولد علي وغيرهما من جهة أخرى بشأن إنارة الجامع وتنظيفه) وبخصوص المطران (نيكوفورس

مارثالسي Nikephoros Marthalls) فهو المطران رقم 45 عند شقير ص 523 والخامس والستون عند رابينو ص 90 وهو من كريت 1729-1749م حيث أقام مطرانا على الدير مدة عشرين عاما ثم استعفى ومات في بلدة كريت.

18 – انظر: المخطوط رقم 2253 سينا - يوناني، ص26 نقلا عن السروجي، المرجع السابق، ص 115.

19 – انظر: المرسوم رقم 129 في 30 رجب 15/5940 إبريل 1534م من وثائق دير سانت كاترين.

20 – انظر: الفرمان رقم 156 في 15 جمادى الثاني 5950/ يوليو 1582م من وثائق دير سانت كاترين.

21 – رابينو (جامع دير القديسة كاترين بطور سيناء...) ص408.

22 – ألف «شمس الدين الشامي» (ت 5942/ 1535م) كتابا عن المسجد سماه (مطلع النور في فضل الطور) وتوجد منه نسخة تقع في 22 صفحه بدار الكتب المصرية، كما أن جمعية محبي الآثار كانت قد اكتشفت في أثناء زيارتها لدير سانت كاترين مسجدا أثريا داخل الدير قبلته تجاه المسجد الأقصى ولم يُعْرَفْ بَعْدُ من الذي قام ببنائه، انظر: روز اليوسف، ع 3563، سنة 71 سبتمبر 1996م، ص 18.

وقد قدمت السلطات المصرية ممثلة في هيئة الآثار -بعد عودة سيناء إلى مصر- بالقيام ببعض الترميمات داخل الدير حتى انتقى أربعة،، آثار معمارية ليشملها الترميم وهي (الكنيسة الرئيسية، الجامع الفاطمي ومئذنته، ومبنى المعصرة أسفل الجامع، ومبنى الاستراحة خارج الدير) هذا وكانت منظمة اليونيسكو قد شيدت في حدائق الدير بيوتا صغيره لاستقبال الزوار وتستوعب ما بين أربعين إلى خمسين زائرا يوميا. انظر: آمال صفوت الألفي، آثار سيناء. دير القديسة كاترين (القاهرة الآثار 1986م).

Kammerer, op.cit. p. 143; Dobson, op.cit, p53. -

G.m. Sotiriou, les icons du mont sinat, Athens 1958, vol.2,p.228.

وهي أول دراسة علمية على نطاق شامل للدير وكنوزه.

- Weitzman, The Jephthah panel in the be muof the church of st, catherinfs (in Dumbaerton), oaks papers, USA, 1964, p.341-352, (introduction to the Mosaics and Monumental paintings (in the church and fortress of Justinian, USA, 1965, p.11-18, Ihor, savcanko, inscriptions p.19-20, G.H, forsyth, introduction to the Architecture, p. 5-10.





هل صارت حاملات الطائرات «روح العالم»؟ التغيرات في العالم العربي ودور الغرب

ألكسندر فلورس(◆)

عندما كان هيغل بعد موقعة بينّا عام 1806م يُطلُّ من نافذة منزله رأى نابليون بونابرت المنتصر في المعركة المذكورة، فتمتم قائلاً : «روح العالم على جواد» - يومَها عنى هيغل أن الجنرال نابليون يدفعُهُ حلمه بصنع التاريخ، استطاع أن ينجز أمراً كبيراً فعلاً يؤدّي إلى تقدمٍ تاريخي؛ وبدون أن يقصد هو نفسه شيئاً من ذلك. وعندما أضع هنا «روح العالم» الهيغلية، وحاملات الطائرات في سياقٍ واحد (مع علامة تعجُّب!)، فإنما أقصد إلى سؤال الرئيس الأميركي جورج بوش، الذي ما تحَدّث أحدٌ مثلُهُ من قبل عن دعم الديمقراطية في العالم العربي، وربما تصرف أيضاً بحسب هذا الاعتقاد، هل يصدّق أنه حقق أو يحقق إنجازاتٍ ربما لم يكن يقصدها في السياق نفسه؟! أما حاملة الطائرات، فالمقصود بها صورة الرئيس بوش على حاملة الطائرات أبراهام لنكولن وبلباس البحرية الأميركية، عندما كان يعلن أنّ الحرب انتهت وأنّ العراق سقط!

والواقع أنّ حرب العراق شُنّت تحت شعاراتٍ متعددةٍ من بينها بناءُ نظامٍ ديمقراطيٍ بالعراق، وهو شعارٌ جرى رفْعُهُ بعد تراجُع الشعارات الأخرى التي رُمي بها صدام حسين ونظامه، مثل الصِلة مع الإرهابيين، وامتلاك أسلحة

◆ ألكسندر فلورس، أستاذ الدراسات الشرق أوسطية بجامعة بريمن. والمنشور محاضرة ألقيت بمعهد الدراسات العربية، جامعة غوتنغن في 2006/6/11م .

الدمار الشامل. ولا أريد هنا أن أنفي إمكان أن يكونَ بعضُ دُعاة الديمقراطية بالعراق من أصحاب النوايا الحسنة - فدعونا نقاربْ هذا الملفّ المعقّد بشيءٍ من التأني .

يبدو أنّ الأمائر الأولى جاءت مع الميول القوية لاتباع سياسةٍ جديدةٍ في منطقة الشرق الأوسط. كانت السياسة التقليدية للولايات المتحدة، الاحتفاظ بعلاقاتٍ جيدةٍ مع كل دول المنطقة بدون استثناء؛ مع ملاحظة عدم السماح بأن يصبح أحد الأطراف قوياً جداً، والقدرة عند الضرورة على استخدام هذا الطرف ضدّ ذاك. وكان الهدف الحاضر لتلك السياسة حفظ الهيمنة العالمية للدولة العظمى، وتأمين الحصول على النفط وتصديره دون عوائق. وما كانت للفضائل الديمقراطية أو المراعاة لحقوق الإنسان أية إيثارات من جانب القوة العظمى. بل إنّ العلاقة الوثيقة بإسرائيل ما أثّرت على الخطوط العامة لتلك السياسة. وما كانت الولايات المتحدة مهتمةً بالتدخل المباشر بالمنطقة، وقد أتاح ذلك لإسرائيل الفرصة لبناء قوة عسكرية تشكّل عنصر ردعٍ معتبراً في منطقة الشرق الأوسط. وقد جعلت العلاقات الوثيقة بإسرائيل أوضاع الولايات المتحدة معقّدةً بعض الشيء مع العرب المعادين لإسرائيل لكنّ الأميركيين استطاعوا بشيء من الحذق والبراغماتية أن يَحفظوا توازناً من نوعٍ ما. وعندما كانت دولةٌ ما أن تخرج من حدود ذاك التوازن، بأن تضرّ بدولةٍ مجاورة أو حتى بمصالح الولايات المتحدة؛ فإنّ الولايات المتحدة كانت مستعدةً للتدخل ولو عسكرياً؛ لكن بطريقةٍ دفاعيةٍ إذ ظلّ المقصود إعادة الوضع إلى ما كان عليه قبل النزاع، لجهتي التوازن والاستقرار. والمثلُ الأبرز على ذلك عراق صدام حسين الذي غزا الكويت عام 1990م. فقد أُخرج صدام من الكويت بالقوة العسكرية؛ لكن لم يحدث شيءٌ أكثر من ذلك. فقد أُضعف العراق إلى الحدّ الذي يمكن معه إعادتُهُ إلى المعسكر الأميركي في المستقبل. وكذلك الأمر مع الآخرين السيئين بالمنطقة مثل إيران وسوريا وليبيا. فقد حاول الأميركيون الاحتفاظ بهم في «دار الوقاية» لكنّ أحداً لم يتدخل في شؤونهم الداخلية .

وتغير الأمر تماماً مع «خطة» استحداث سياسة أميركيةٍ جديدةٍ في الشرق

الأوسط. وأنا أذكر هنا «الخطة» لأنّ السياسة الخارجية الأميركية التي أرادت تطبيق هذه الخطة، ما سيطرت تماماً. ترى الخطة ضرورة تدخل الولايات المتحدة بشكلٍ مباشرٍ في المنطقة. ذلك أنّ الظروف السائرة ينبغي أن تتغيرّ، والحكومات السّيئة لا ينبغي مجاملتها أو حتى حصارها بل ينبغي إسقاطها وبالتدخل العسكري الفعلي أو بالتهديد به لكي تعود إلى الصواب وما كان هؤلاء غير المحبوبين قليلين؛ إذ منهم صدام حسين بالعراق، والنظام الإيراني، والنظام السوري، والنظام السعودي، والسلطة الفلسطينية، وحتى مصر في بعض الأحيان. وقد تصوّر مخطّطو السياسة الأميركية الجديدة هذا الأمر بوصفه كفاحاً ضد الإرهاب، وتحدث بعضهم عن الحرب العالمية الرابعة. وقد رأى أولئك المتحمسون أنّ الهدف من وراء ذلك الصراع ليس مكافحة الإرهاب فقط؛ بل واقتلاعه من جذوره، وإحلال أنظمة ديمقراطية في تلك البلدان. ولكي يكون دقيقاً ما أُحاولُ إيضاحه هنا أُوردُ اقتباساً قصيراً من أحد أشدّ الأنصار حماساً للسياسات الجديدة : «إنّ الأنظمة الديكتاتورية قد تمتعت لوقتٍ طويلٍ بدعم الغرب وحمايته. وقد نجح هذان النظامان بصرف انتباه جمهورهم عن تصرفاتهم؛ من خلال دعم الراديكاليين المُعادين للغرب بما في ذلك طالبان.

لقد كان على الولايات المتحدة منذ زمنٍ طويلٍ أن تطلب في العالم العربي، ما طلبته في أنحاء أُخرى من العالم ونجحت فيه : «التحول الديمقراطي!» (روبرت كيغان ووليام كريستول : العاصفة المتجمعة؛ في : ويكلي ستاندارد، 29 أكتوبر، 2001م). وما لقي هذا البرنامج دعماً واضحاً إلاّ من فئةٍ محدودةٍ هم المعروفون باسم «المحافظين الجدد». بيد أنّ هذه الخطة أو هذا البرنامج صار بعد أحداث 11 سبتمبر 2001م في عدة نقاطٍ مهمة جزءاً من سياسة الإدارة؛ وبخاصةٍ في التوجهات ضد العراق .

هذا الاتجاه الجديد في السياسة الخارجية الأميركية سبق للباحث السياسي اللبناني بول أشقر أن وصفه على النحو الآتي : إنه الانتقال من حيِّز «السياسة الواقعية» إلى حيِّز السياسة المقالية. والقِدْرُ الواقعية تعني انتهازيةً

تقوم على المصالح المباشرة، لكنْ تصاحبها لغةٌ جميلةٌ تبرِّر وتُسوِّغ. أما القِدْرُ المثالية ففيها تحلُّ الأيديولوجيا والمُثُل الديمقراطية بوصفها الأهداف وليس المصالح المباشرة. أو بعبارةٍ أخرى فإنّ الأميركيَّ وبدلاً من أن يحاول إطفاء النار من حول القِدْر؛ فإنه يرمي نفسه في النار رجاءَ إطفائها أو زيادة إشعالها! وأياً ما تكن الأوصاف الممكنة التي تُعطى للسياسات الأميركية في المنطقة العربية، فلا شكَّ أنها كانت سياساتٍ تغييرية عنوانها دعم الديمقراطية. ولاشكَّ أنّ التغيير في العالم العربي ضروريٌّ ومطلوب؛ لكنْ ما هي الظروف والسياقات التي تجعلُ من هذا الأمر ممكناً أو غير ممكن ؟!

العراق : كان العراق هو البلد الذي اختير ليكون نموذجاً للتغيير ونجاح السياسات الجديدة : تدخل عسكري قوي بالعراق، وليس لإعادة الوضع إلى ما كان عليه، بل للغيير الفعّال أو الراديكالي. والتدخل الأميركي بالعراق ليس ملفاً مثيراً للفرح؛ لكنّ دلالاتهِ كبيرةٌ، ولذلك فسَأُوجزُ خطوطَهُ الكبرى :

1- لا يستطيع أحدٌ أن ينكر حُسْنَ النوايا الأميركية فيما يتعلق بنشِر الديمقراطية. لكنّ الأميركيين ربطوا هذا الهدف بأهدافٍ أُخرى مناقضة أو لا يمكن تعلُّقُ بعضها ببعض بسهولة .

2- إنّ التطورات الطارئة بعد احتلال العراق، عدّلت من الأولويات الأميركية. فبالنسبة للعامل الأول بعد سقوط صدام حسين، والبدء بدقرطة البلاد بطرائق؟ غريبة بعض الشيء؛ صار واضحاً أنّ الجنود الأميركيين باقون وبأعدادٍ كبيرة لمدةٍ طويلة، وأنّ ثروات البلاد وعلى رأسها النفط وقعت في أيدي الأميركيين، وكذلك طبعاً الحكومات العراقية المتعاقبة تحت مسمياتٍ مختلفة. وكل ذلك يناقض مبدأ السيادة الوطنية. يصرُّ الأميركيون على إرادتهم نشر الديمقراطية؛ لكنْ وسط ظروف الاضطراب والاحتلال كيف يمكن بلوغ ذلك؟ ما استقبل العراقيون الأميركيين بالترحاب، وبالتأكيد فإنّ الأمزجة ضدهم أكثر من ذي قبل. وإلى جانب السياسة الأميركية، هناك المجتمع العراقي الشديد التنوع والكثير الصراعات. ووسط هذين الظرفين : التفارُق الاجتماعي، والغزو الأميركي، يريد الإداريون الأيديولوجيون تحويل العراق

إلى نموذجٍ للحكم الصالح والديمقراطية في الشرق كله!

ولنعد إلى تطورات النقطة الثانية. فقد وُوْجِهَ الأميركيون بمقاومةٍ شرسة. وما اقتصر الأمر على المقاومة المسلَّحة من جانب المتشردين وبقايا نظام صدام؛ بل شمل فئاتٍ واسعةً من الشعب العراقي. ثم إنّه حتى القوى والأحزاب التي جاءت مع الاحتلال أو تعاونت معه ما اتفقت دوماً مع سياسات إداريي الاحتلال. لقد أطلق الاحتلال الأميركي عدة قوى تنافرية أو تلاؤمية من عقالها. ولا شكّ أنّ الحراك السياسيّ أيام الاحتلال أكبر منه أيام صدام حسين. والتغير عميقٌ وواسع، أمّا المؤديات والنتائج المهمة فتحتاج إلى مقاربةٍ أوضح .

النزاعات الأخرى: إنّ تأثيرات السياسات الأميركية على بلدان المنطقة كبيرةٌ ومستمرة. وقد كان النظام العراقي السابق غير ديمقراطي ويعتدي على جيرانه. لكنّ تغييره لن يبقى بدون أثرٍ على المنطقة، فالاستقرار يتعرض لتحدياتٍ أكبر. وكان المحافظون الجددُ قد رأوا التغيير آتياً في عدة دولٍ بالمنطقة. بيد أنّ ذاك التغيير ما عاد واحداً ولا مبشّراً بعد ما تشهده أفغانستان ويشهده العراق. وقبل فترةٍ بسيطةٍ قالت كوندوليزا رايس : إنّ الولايات المتحدة تخلّت تماماً عن السياسة التقليدية التي استمرت لستين عاماً؛ أي الاستقرار، على حساب الديمقراطية : ليصبح كل شيءٍ رهناً بتحقُّقِها (فايننشال تايمز، 2006/4/17م). لكنْ رغم هذه التصريحات والاستنتاجات العنيفة؛ فإنّ المواجهة مع مصر ما كانت ناجحةً ولا مفيدة. ثم إنّ العلاقة بالسعودية لم تَنْهزّ، وبذلك بقي هدفٌ من أهداف سياسات المحافظين الجدد هو الوضع في السعودية. والمعتقدُ اليوم أنّ المحافظين ما أمكن لهم الدخول إلى المحرمات والمسلَّمات! ومع ذلك فقد ركّزوا على سورية وإيران والحكومة الفلسطينية. فبسقوط نظام صدام ما عاد بالمنطقة غير سورية وإيران. أما سورية فهي في حالة حربٍ مع إسرائيل، وتحالُفٍ مع إيران. وبدلاً من الهجوم على سورية؛ فقد جرت مهاجمة النظام الخارج من لبنان؛ أو أنه جرت مهاجمة سورية بالواسطة من طريق القرار 1559 لإخراجها من لبنان. فلمّا قُتل الحريري

ما عاد ممكناً للسوريين البقاء فخرجوا في مايو 2005م .

والواقع أنّ التطورات التي أدت إلى الخروج السوري من لبنان تستحق اهتماماً خاصاً لما تشكّلُهُ من بلورةٍ لعدة تطوراتٍ بالمنطقة. ولذلك فقد تسارعت الأحداث بعد مقتل الرئيس الحريري، كما سبق القول، وخرج السوريون عسكرياً، وظهر متظاهرون بمئات الألوف في الشوارع في فبراير/مارس 2005م. وما كانت الجرأة السياسية لدى اللبنانيين لتبلغ مداها، وما كانت القوى المضادّة لتهدأ أو تتراجع قليلاً، لولا تهديدات الأميركيين (والفرنسيين) الواضحة، والتي دعمت هذا التغيير وصولاً للانتخابات الحرة والتي غيَّرت الموازين التي كانت سائدة لحوالي العقدين من الزمان. بيد أنّ الوجود السوريّ في لبنان، ومقتل الحريري، كليهما، ما أنْسيا قوىً كثيرةً الوقائع الجديدة والتي عنت زيادةَ النفوذ الأميركي والغربي. وباستيقاظ هذه المخاوف القديمة من الولايات المتحدة ووقوفها إلى جانب إسرائيل وضد العرب، عاد كثيرٌ من اللبنانيين يرون أنّ النفوذ السوريّ ضروريٌّ لإيجاد توازنٍ يتجنب الخلل الوطنيّ والقوميّ .. والإسلامي. وقد كانت لكلا الاتجاهين جماهيره التي نزلت للشارع خلال عام 2005م وما بعد. بل إنّ الاتجاهين – وبسبب تصاعُد التوتر الداخلي مع النظام السوري - تقاطعا وتبادلا المصالح أحياناً، وقد اشتبكا في صدرٍ واحدٍ أحياناً مثل وضع وليد جنبلاط زعيم الطائفة الدرزية في لبنان : ظلَّ وليدٌ جنبلاط طوال أكثر من عقدين عدوّاً مصمِّماً للولايات المتحدة. لكنه وسط الضغوط السورية وضغوط حزب الله بعد مقتل الحريري، وجد نفسَهُ منحازاً للولايات المتحدة، ومتفقاً مع الرئيس جورج بوش في بعض تحليلاته. وما شاهدناه في لبنان موجودٌ في بعض البلدان العربية الأخرى، مثل حركة «كفاية» التي أرادت تغيير الرئيس في مصر بطريقةٍ ديمقراطية. ورغم العلاقات الطيبة بين مصر والولايات المتحدة؛ فإنّ تحركَ كفاية ما كان ممكناً لولا النافذةُ التي فتحها الأميركيون على التغيير .

العالم العربي وضرورة التغيير : لاشكّ أنّ المطالب الغربية بالتغيير الديمقراطي في العالم العربي، توافقُ حاجةً عربيةً ملحةً للديمقراطية بالفعل.

وهذا الاندفاع العربي تبلوره التقارير الثلاثة التي أصدرها مثقفون عرب خلال السنوات الأربع الماضية عن التنمية البشرية والإنسانية. وفي هذا التقرير يجري تقييم الأوضاع في البلدان العربية من شتى النواحي، بحسب المقاييس المعتمدة للتنمية البشرية في العالم المعاصر. وقد أظهرت تلك التقارير العلمية إلى حدٍ ما أنّ العالمَ العربي ليس متخلفاً بمقاييس الأمم المتقدمة في الحروب وأميركا وحسب، بل هو متخلفٌ بحسب المقاييس والدرجات السائدة للتطور والتطوير في أكثر بقاع ما يُعرفُ بالعالم الثالث. ويبدو النقص والتراجُعُ فظيعاً في الموضوعات الحسّاسة بالنسبة للنموّ والتطور : الديمقراطية وحقوق الإنسان، وهضم حقوق المرأة، وانقباض معرفي عن العلوم المتقدمة في بقاعٍ كثيرةٍ من العالَم. ومع ذلك فليس ضرورياً إنكار الجهود المبذولة في التعليم ومساعي محو الأمية. ويبقى في الميزان السلبي أنّ الثروات النفطية ما استُخدمت للتحديث كما يجب، وأنّ المعدَّل الوسط للبطالة في سائر ديار العرب هو 15٪، في منطقةٍ يدخل إلى سوق العمل فيها 6 مليون شاب وشابة سنوياً!

ومما يدل على تناقُضات الموقف وتعقيداته، أنّ الرئيس بوش في كلمةٍ له أمام مؤسسة الديمقراطية في 6 نوفمبر 2003م أثنى على «التقدير الأخير الذي صاغه مثقفون عرب». لكنّ الإدارة الأميركية ناقشت كثيراً في التقرير الأخير (الثالث) وأرغمت على إصداره مشوَّهاً وإن أكدّ المدير الجديد للتقرير أنّ النصَّ ما دخلته أكثر من تغييراتٍ طفيفة! لقد كان المقرر في أن يصدر التقرير في صيف عام 2004م، لكنه -بعد التي واللتيا- صدر في أبريل عام 2005م. وهكذا فلا شكَّ في وقائع الضعف النازل بالعرب وجوداً وسياسات. لكنْ كيف يمكن إدراك أسباب هذا الضعف أو الإحاطة به، وكيف نخرج منه وعليه؟ هناك مدرستان في رؤية الأزمة، وطرائق الخروج منها. الأولى ترى أنه لا أمل في النهوض العربي الكبير، وسيستمرُّ الجمود والضعف. والذنب ذنبهم وليس ذنب أحدٍ سِواهُم. والمدرسةُ الأُخرى ترى أنّ الضعفَ ذو مصادر خارجية وليس للعرب ذنبٌ فيه .

العلمانية : هناك حاجةٌ ملحةٌ للتغيير السياسي والاقتصادي والاجتماعي في العالم العربي. والقوةُ العظمى تزعُمُ أنها تريد التغيير وتحبِّذه وتدفعُ إليه. وصحيحٌ أنّ هناك عرباً يرفضون مبدئياً التدخل الأميركي؛ لكنّ الأكثرية بين المثقفين والسياسيين لا ترى مانعاً في الدعم الأميركي للديمقراطية، وإن استغربت بعض التفاصيل والوقائع. ومع ذلك : من هي القوى الديمقراطية التي ستحمل أعباء النهوض والتغيير الداخلي، وسوف تستفيد من الإقبال الغربي على الديمقراطية؟ الإسلاميون على اختلاف حركاتهم وتحركاتهم، هم الطرف المُعارضُ الرئيسيُّ في أكثر البلدان العربية. بيد أنّ عوائق هؤلاء بالغربين الأوروبي والأميركي تخالطها المشاكل، وكذلك علاقاتهم بالفئات الاجتماعية الحديثة أو الليبرالية في العالم العربي. هم يتبادلون الاتهامات مع الغرب منذ عقود، والتغريب أحد الأمراض الرئيسة من وجهة نظرهم والتي نزلت بالعرب والمسلمين منذ أكثر من قرن. والغربُ نفسُهُ لا يثق بمعتدلي الإسلاميين، ويكرهُ راديكالييهم. ومعروفٌ أنّ الحرب الجارية منذ خمس سنواتٍ على الإرهاب إنما بدأت ضد فصيل إسلاميٍ هو فصيل القاعدة بزعامة أسامة بن لادن : فهل الصحبةُ ممكنةٌ بين الأميركين والتغيير بين الإسلاميين في العالم العربي رغم الاختلاف في الأفكار والمصالح والممارسات؟!

وما دمنا بصدد الحديث عن التغيير في العالم العربي، فأنا أُريدُ الإشارة إلى فريقٍ آخر منهم هو فريق العلمانيين الليبراليين الذين يتقبلون الحداثة، ويدعون إليها ولا يرون مكاناً ومكانةً لأنفسهم إلاّ في دولةٍ ديمقراطيةٍ قويةٍ ومستقرة بالدستور وبفصل السلطات، وبالمؤسسات العقلانية وبالانتخابات الحرة. وهؤلاء أيضاً علاقاتهم سيئةٌ تقليدياً بالولايات المتحدة، وأحياناً بالرأسمالية: إذ إنّ بينهم يساريين وقوميين كثيرين. ولابد هنا أن أُشير إلى أنّ كُتّاب تقارير التنمية العربية، منهم أو من تلامذتهم.

ولا أستطيعُ هنا طبعاً أن أتعرض لآراء الليبراليين العرب ودراساتهم بشأن الدولة والحداثة والديمقراطية؛ إذ هي بحوثٌ جادّةٌ ومركبّةٌ ولا توفّيها هذه العجالة حقَّها. لكنني أودُّ الإشارة إلى أحد أبعاد التفكير الليبرالي في العالم

العربي وأعني به حديثه عن «الظلامية الإسلامية». والواقعُ أنّ الليبراليين العرب رغم كتاباتهم الكثيرة ما شكلوا يوماً قوةً سياسيةً أو اجتماعيةً بارزة. ثم إنَي لستُ من رأيهم في رجعية الإسلام وجماهيره أو أنه دينٌ مُعادٍ لسلام العالم وأمنه وتقدمه. بل إنه لا يمكن الحديث عن رؤيةٍ إسلاميةٍ شاملةٍ اليوم في كل الأمور. فالأحزاب الإسلامية ذاتها تعدد رؤاها وممارساتُها، وتياراتُها الرئيسية تقول بالديمقراطية والتعددية محدودةً أو واسعة وإن أعطتْها عنوان الشورى أو المساواة أو العدالة. بيد أنّ الإسلاميين المتطرفين الذين يقولون بالجهاد، هم متشددون تجاه الآخرين ممن يختلفون عنهم في الدين أو الأفكار أو المصالح أو الممارسات. وهم يستندون في تشددهم حتى تُجاه المسلمين الآخرين إلى فهم معيَّنٍ لنصوص من القرآن الكريم أو من السنة النبوية، أو إلى عداء الغرب وكُفْره وسوء تصرفه تُجاه المسلمين. ومرَّةً أُخرى : لستُ ممن يعتبر الإسلام /الدين أو الإسلام /المجتمع، مشكلةً للعالم. لكنّ مَنْ لا يأخذ بالاعتبار في دراسته لأوضاع المسلمين، موقف المسلمين المتشددين وتأثيرهم على الخارج وعلى الجمهور، يكونُ واهماً بعض الشيء، ومستخفاً بالمشاكل الفاصلة.

إنّ هناك عدداً من المفكرين العرب والمسلمين الذي يدعون منذ عقودٍ لرؤيةٍ أخرى لعلاقة الدين بالدنيا والدين بالدولة. وهم يريدون حداثةً قويةً في العالَم العربي والإسلامي، ويريدون إصلاحاً دينياً يقوم على فصل الدين عن السياسة. وهذا التوجه العلماني موجودٌ لدى العرب والمسلمين منذ أكثر من مائة عام. لكنْ قليلاً ما جرى التعبيرُ عنه بصراحة. من بين الذين صرَّحوا ويصرّحون بذلك المفكر التونسي العفيف الأخضر، الذي كان راديكالياً يسارياً، وصار راديكالياً ليبرالياً. فهو يدعو إلى تغيير المناهج التعليمية، وإلى الإصلاح الديني في السعودية وفي الأزهر بمصر. ويصلُ به الأمر لتبنّي الإسلام المكّي، إسلام الدعوة في وجه إسلام المدينة الجهادي والمقاتل. ولا شكّ أنّ العفيف الأخضر يذهب بعيداً عندما يدعو لتجاهُل نصوص قرآنيةٍ أو حذْفها. فقد اعتاد المسلمون على أن يقدّسوا النصّ القرآني وعلى ألاّ يتعرضوا

له بالتعطيل أو الإنكار؛ وإن توقفوا عن تطبيق بعض النصوص لأسبابٍ مختلفة مثل النصوص المدنية لليهود أو نصوص الرقّ أو الأحكام التي قيل: إنها منسوخة. وبسبب غرابة آراء الأخضر التونسي وراديكاليتها فقد ظهرت على الإنترنت مقالاتٌ تهديديةٌ له، وعَلَتْ أصواتٌ لحمايته أو الدفاع عنه ضدّ تهديد الأصوليين!

كيف نحكم على هذه المسألة؟ أنا مع الأخضر في إرادته التحرر من الراديكالية الدينية. لكنّ أحداً لن يوافقه في التعرض لنصوصٍ قرآنية، كما أنّ العلمانية المحبوبة هذه ليست شرطاً كافياً للنهوض والتحرير، لا لدى المسلمين، ولا في الغرب، كما يُثبتُ ذلك النهوض الديني الحالي. ولدى المسلمين سببٌ إضافيٌّ للسُخْط على رؤى العفيف الأخضر. فهو يذكر تلك الآراء الغريبة في سياق الدفاع عن الغزو الأميركي للعراق، أو في سياق نُصرة الحملة الأميركية من أجل الديمقراطية. ولا يستطيع عربيٌّ أو مسلمٌ اليومَ التسليم بخيرية الولايات المتحدة دونما سؤال!

فلندع الراديكالية الدينية والراديكالية العلمانية معاً، ولنعُدْ إلى الأجواء النقاشية والصراعية السائدة. لدينا من جهة الصحيفة الألكترونية/العربية «إيران» التي تنشُرُ للعفيف الأخضر ولليبراليين عرب كثيرين. ولدينا المدخل الألكتروني الآخر المسمّى «الشرق الأوسط الشفّاف» والذي يحرّره بيارعقل، وهو ينشر بدوره ومن باريس تقارير سياسية وثقافية كثيرة وخاصةً في مجال إدانة النظام السوري وتصرفاته تجاه لبنان وقضايا العرب. والطريف أنّ موقع بيارعقل الشفّاف هذا نشر مقالة نورمان بودهورتيز المحافظ الجديد بعنوان: «الحرب العالمية الرابعة، كيف بدأت، وماذا تعني، وكيف ننتصر فيها». وهو يعني بالحرب الرابعة الحرب على الإرهاب، والدراسة ليست سارّة؟ لكنها ذات دلالة. ثم هناك الموقع الثالث المعروف بـ MEMRI والذي يصدر عن مركز الشرق الأوسط للأبحاث. وقد اعتاد على عرض مقالاتٍ ودراساتٍ تنصر وجهة نظر أميركا وإسرائيل. لكنه منذ سنوات حاول أن يكون شمولياً ونقدياً دون أن ينجح في ذلك كثيراً .

إذا تأملْنا هذه المحاولات البحثية والنشرية نجد أنّ تصوراً وفتوياتٍ كثيرةً تحوطُها وتؤثّر فيها بالسلْب. وبسبب الظروف القاسية المحيطة بكل الموقف، يؤْثر كثيرٌ من العرب تجاهُل بل ومُعاداة كلام ومساعي الأميركيين بشأن الديمقراطية، كما يؤْثرون تجاهُلَ بل إدانة مساعي العلمانيين العرب النقدية. ولستُ أرى في ذلك صواباً على أي حال. فالأميركيون باقون في المنطقة لزمن طويل، ولابد من التعامل معهم بالطرائق التي تخدمُ مصلحةً وتماسُكاً وندّيّةً حاضرةً ومستقبلية. والواقعُ أنّ النزعة النقدية المتزايدة لدى العرب هي التي ينبغي أن تقود عمليات الإصلاح، وأن تُمكّنَ من تكوين رؤيةٍ لاستيعاب الأوضاع، والحفاظ على التماسُك والاستقرار، والتصدي للجوانب السلبية في الوجود الأميركي. يقول كتّاب التقرير الثالث للتنمية الإنسانية العربية : «إنّ السبيل الوحيد المُتاح للعرب لاستيعاب أطماع الآخرين ومشروعاتهم، هو في التعرف على وجوه الضعف ومحاولة تجاوُزها، واكتساب أسباب القوة بالمعرفة العصرية والعمل الجادّ، والأمانة لأوطاننا ومصالحنا بحيث لا نُخترقُ ولا نخضع. الإصلاح الذاتي هو الحلُّ الحقيقي للوصول إلى عروبةٍ عصريةٍ قويةٍ ومتقدمةٍ ومستقلة». (التقرير الثالث، 2005، ص1) .



الهجرة السياسية(♦) باعتبارها تحدياً للحياة الدينية

فليشيانو كارينو(♦♦)

دراما سياسية في أعالي البحار: خلال أسابيع شهر أغسطس عام 2001م، وقبل مأساة نيويورك ووشنطن في 11 سبتمبر بقليل، وعلى مشارف الانتخابات البرلمانية الاسترالية، حدثت واقعةٌ سياسيةٌ وإنسانيةٌ في المحيط الهادي، هدَّدت بالتحول إلى أزمةٍ سياسيةٍ ودبلوماسية عامّة، وزادت من النقاشات في سائر أنحاء العالَم بشأن مسائل تتعلّقُ بالسياسات والممارسات تجاه المنفين السياسيين وطالبي اللجوء. في المحيط الهادي، أمام شواطئ استراليا استجابت سفينةٌ نورويجية اسمها MV Tampa لنداءات استغاثة صادرة عن سفينة نقل إندونيسية شارفت على الغرق، فأنقذت 430 مسافراً كانوا على ظهر السفينة الإندونيسية. وكان هؤلاء في الحقيقة أفغاناً من طالبي اللجوء، أوصلتهم السفينة النورويجية إلى جزيرة الميلاد الأسترالية، لكنّ السلطات الأسترالية أبت أن تسمح للمسافرين بالنزول من تامبا، واعتبرتهم مهاجرين غير شرعيين ثم صعدت شرطة الحدود الاسترالية إلى السفينة النورويجية وأرغمتها على الوقوف، كما منعت الأفغان من مغادرتها. وقد أدّى ذلك إلى حصول أزمة دبلوماسية وسياسية في أعالي البحار أطرافها المباشرون هم النورويجيون والإندونيسيون والاستراليون ووكالة الأمم المتحدة للاجئين- وإلى جانب هؤلاء نالت تلك الحادثة من

♦ Feliciano V.Carino, The Dyuames of Political Migrations as a challenge to Religious Life, in: Religious Today, p.72-88.

♦♦ باحث أنثروبولوجي من أميركا .

أطرافٍ غير مباشرة ضمن جزر المحيط الهادي مثل بابوا ونيوزيلندة وغينيا الجديدة وناورو. وقد حركت النقاشات والتجاذبات الخصومات القديمة بين تلك الأطراف؛ لكنها أيضاً أفْضت إلى ظهور مشكلاتٍ جديدة وقد أنكرت الحكومة الاسترالية أنها أرادت من وراء تصرفها غير الاعتيادي أن تثير الخوف من الأجانب والغرباء، وأن تستفيد من ذلك في الانتخابات التي كانت وقتها على الأبواب. وقد جرى اتهام إندونيسيا أيضاً بأنها شاركت في إقصاء اللاجئين الأفغان حين وجّهتْهم إلى استراليا التي لم تكن علاقاتها جيدةً بها بسبب الخصومة حول تيمور الشرقية. وقد نال بعضهم أيضاً من النرويج: لأنها بدت مشاركةً في دفع الأفغان باتجاه استراليا أيضاً. وقد ردّت إندونيسيا باتهام الحكومة الاسترالية بتجاهل القانون الدولي الإنساني والأعراف المتصلة باستقبال طالبي اللجوء بحججٍ تقنيةٍ غير مقنعة، وقالت النرويج: إنّ السفينة النورويجية إنما قامت بواجبها في إنقاذ الناس من الغرق، وأدانت تصرف البوليس الاسترالي تُجاه تلك السفينة وركابها. وظلت المفوضية العليا للاجئين تذكّر سائر الأطراف بواجباتهم تُجاه الوضع الإنساني لطالبي اللجوء؛ وبخاصةٍ تلك الموقّعة على الاتفاقية الدولية الخاصة بذلك. وعندما انجلت غيوم التجاذُبات بعد أسابيع مُضنية ما سمح الاستراليون للاجئين الأفغان بالدخول إلى أراضيهم؛ بل أخذوهم من تامبا على متن سفينةٍ حربيةٍ إلى بابوا ونيوزيلانده.

تحدث كثيرون طوال شهور عماّ سُمّي بالحلّ الباسيفيكي لمشكلة اللاجئين، والذي تجلّى في طلب الحكومة الاسترالية من عدة أطراف أن تأخذ اللاجئين مؤقتاً، وخلال ذلك يتقدم هؤلاء بطلبات اللجوء إلى استراليا وينظر الاستراليون فيها. وقد عرضت استراليا أن تتحمل نفقات المراكز المؤقتة لحين جلاء الوضع القانوني لأولئك. وقد رفضت بعض الجزر العرض الاسترالي، في حين قبلتْهُ أطرافٌ أخرى، وتأسست مراكز تجميع في ثلاث جهات، لكنها لم تستوعب الجميع. وقد كلّفت تلك المراكز حوالي المائة مليون دولار بدت استراليا موافقةً على إنفاقها مقابل تجنيب أرضها مغبة استقبال تلك المئات. وقد بدا من رفض استراليا استقبال أولئك أنها تُقيمُ تمييزاً بين طالبي اللجوء والمهاجرين. وأنها

بذلك تحتفظ بحقها في حماية سيادتها وسلامة مواطنيها ووحدتهم، واستقرارها الاجتماعي والسياسي. وقد قال وزير الهجرة الأسترالي وقتها فيليب رادوك إنّ اللاجئين الأفغان كانوا آمنين بإندونيسيا وأنهم إنما قدموا إلى أستراليا لتحسين أوضاعهم الاجتماعية، وليس لأنهم كانوا مضطهدين أو مُلاحقين. واستنتج رادوك أنّ هناك حاجةً لقوانين جديدة في البلاد حتى لا تبقى حدودُها مشروعةً للذين يريدون تحسين مستوى معيشتهم مستفيدين من تساهُل القوانين والممارسات الأسترالية. وبعد 11 سبتمبر سارع وزير الدفاع الأسترالي للقول إنّ اللاجئين قد يتسلّلُ معهم إرهابيون، ينشرون الاضطراب بعملياتهم في البلاد.

حادث اللاجئين ونُذُرُ الحرب: ابتعدت الأضواء عن ظروف حادث تامبا بعد حدوث مأساة 11 سبتمبر، والبدء بضرب أفغانستان، والمضي إلى الحرب على الإرهاب. لكنني أعرضُ المسألة هنا من جديد لسببٍ ما عالجه أحدٌ بوضوح وصراحة. فاللاجئون الأفغان أتوا من بلادٍ تسود فيها حكومةٌ وُصفت بأنها طغيانية وإرهابية ولا يأمنُ تحت سيطرتها أحد. وقد بلغ من شراستها أنّ الولايات المتحدة شنت عليها حرباً لإزالتها من الوجود، فمن هم اللاجئون ومن هم المهاجرون في مثل هذه الظروف؟ إنّ الناس الذين يخافون على حياتهم من الاضطهاد السياسي أو من المجاعة، لا يمكن القول بأنهم إنما أتوا إلى استراليا لتحسين ظروف معيشتهم. وقد كان ينبغي دراسة الأوضاع والسياقات السياسية والاقتصادية والاجتماعية للوصول إلى معالجةٍ حقيقيةٍ لأوضاع هؤلاء وأمثالهم، الذين هم في ترحُّلٍ مستمرٍ في هذا العالم الذي صار بدون حدود؛ وفي الوقت نفسه بقي حافلاً بالظّلم والفقر. بيد أنّ شيئاً من ذلك لم يحدُثْ؛ لأنّ النقاش اتجه للحرب على الإرهاب بعد 11سبتمبر الذي بلغت أحداثُهُ ذروتها بالحرب على حكومة أفغانستان. وعلى أي حال: أين هم اللاجئون الأفغان الآن؟ وهل الحلّ الباسيفيكي هو الحلّ المثالي؟ وكيف يتعامل العالم والمؤسسات الدولية مع الحوادث المُشابهة؟

بعد عامٍ على حادثة تامبا ما يزال الألوف من اللاجئين والمترحلين يتدفقون على الباسيفيكي، وما تزال تلك البلدان حائرةً ماذا تفعلُ بهم؟ أمّا اللاجئون

أنفسهم فيعانون من ظروفٍ نفسيةٍ ومعيشيةٍ صعبة، بحيث تؤدي ببعضهم إلى الانتحار. ومن جهةٍ ثانية هناك بلدانٌ ما وقعت على الاتفاقية الدولية بشأن اللاجئين والعائدة إلى عام 1951م، وقد قام بعض تلك البلدان باستخدام اللاجئين بوصفهم عمالةً رخيصةً عديمة الحقوق. وفي يونيو عام 2002م حدثت أزمةٌ أخرى من حول لاجئي تامبا. فقد صرّح هاريس رئيس جمهورية ناورد إحدى البلدان التي استقبلت اللاجئين أنّ استراليا ما دفعت إلاّ نصف المتوجب عليها، ثم إنها ما استقبلت أي لاجئ بعد مضيّ وقتٍ على دراستها للطلبات. فالحل الباسيفيكي صار بالنسبة لتامبا جلاً كابوسياً. وأضاف هاريس: إذا كانت أستراليا قد فعلت ذلك بدوافع انتخابية، فأنا عندي انتخاباتٌ أيضاً، ولا أعرف كيف ستكونُ العاقبة! وبعد ذلك بقليل أعلن الاستراليون عن انتهاء فترة دراسة الطلبات، وأنهم توصلوا إلى أنّ أفغان تامبا ليسوا لاجئين، ولذلك لا بُدّ من إعادتهم إلى وطنهم! وقد عاد رادوك، وزير الهجرة الاسترالي إلى إيضاح حلّه لمشكلة الأفغان. فقد عرض على كل لاجئ مبلغ ألفي دولار، وعلى العائلة عشرة آلاف دولار. وقال الرجل: إذا علمنا أنّ دخل الفرد الأفغاني لا يزيد في العام على الـ200 دولار؛ فلكم أن تتصوروا كم كان العرضُ كريماً.

عبر الحدود وما وراء الحدود: على الرغم من مأساوية حادث تامبا؛ فإنه لا يُظهر غير جزءٍ صغيرٍ من المشكلة الكبرى المتمثلة في ترحُّل وحركة ملايين البؤساء من مكانٍ إلى لا مكان في المحيط الهادي وخارجه. وهذه مأساةٌ إنسانيةٌ كبرى يصعُبُ تصوُّرُها أو تحمّلها. في ظروف وسياقات العالم المعاصر. والواقع أنّ التاريخ الإنسانيّ حافلٌ بأحداث ومآسي الموجات البشرية المندفعة داخل حدود البلدان وعبرها وخارجها، والتي تحتمل أوصافاً متعددةً من اللاجئين وإلى المنفيين أو المهجَّرين. وقد كانت الحربان العالميتان في القرن العشرين هما العلامتان الفارقتان في سياق التحركات القسْرية لهؤلاء البشر الذين يهربون من الموت، ويرجون حياةً ومستقبلاً أو حتى نجاةً مؤقتةً . وقد دفعت تلك الموجات البشرية المجتمع الدولي إلى البدء بالتفكير في مآسي هؤلاء والبحث عن حلول لها. لكنّ هناك من يذهب إلى أنّ في الظاهرة المأساوية هذه أبعاداً مستجدةً

تتصل بما صار يُعرفُ بالعولمة أو النظام العالمي الجديد. وتذكر السيدة أليزابيث فيري نموذجاً للإغاثة والإنقاذ فيما فعله أُناسٌ منظّمون عام 1915م أثناء المذبحة الأرمنية على يد الأتراك فقد استطاعت لجنة الإنقاذ الأرمنية أن تجمع 20 مليون دولار، وأن ترعى بالطعام والدواء حوالي الـ 300 ألف مهجَّر في الأصقاع الأرمنية ومن بينهم حوالي الـ75 ألف يتيم. ولكنْ بعد قرنٍ تقريباً على المذبحة الأرمنية، تعاظمت الأحجام والأهوال، بحيث يبدو النموذج الأرمني متواضعاً إلى حدٍ كبير. فالأرقام الأحدث تشير إلى وجود أعدادٍ من اللاجئين وطالبي اللجوء تبلُغُ 17 مليوناً، ولاجئون أو مهجَّرون بداخل بلادهم يصل عددهم لأكثر من 20 مليوناً، ثم هناك مهاجرون (عاديون) يصل عددهم إلى 30 مليوناً وهم يقيمون بشكلٍ غير قانوني في بلدانٍ غير مواطنهم الأصلية. وهذا يجعل من الحالات جميعها في حدود الـ 100 مليون إنسان. وهذا العدد يتجاوز في حجمه عدد كلّ سكان وسط أوروبا. كما أنّ هذا العدد يتجاوز إلى حدٍ بعيدٍ أعداد سكان استراليا ونيوزيلنده. وقد ازدادت تلك الأعداد إلى حدودٍ غير معقولة بعد الحرب الأخيرة في الشرق الأوسط وبين الهند وباكستان وفي أفغانستان بعد 11 سبتمبر. ويقدَّرُ عددُ الناس الذين كانوا يتجمعون على الحدود الأفغانية/ الباكستانية في أثناء الحرب عام 2002/2001م بمليونين. وهذه كارثةٌ ما عرفتها البشريةُ من قبل. وإذا أضفنا إلى ذلك التحركات الطوعية والقانونية لطالبي المتعة أو العمل بداخل حدود الدول أو إلى الدول الغنية، فيمكن القول بأن هذه الظاهرة صارت سمةً رئيسيةً من سِمات العصر.

المهاجرون واللاجئون والمهجَّرون: يجري تحديد أو وصف هذه الأصناف المتنوعة من الموجات البشرية استناداً إلى أسباب الحركة، وإلى السمات التي تعطيها القوانين والمواثيق الدولية لهؤلاء المائة مليون إنسان. فالمهاجرون هم أولئك الذين يغادرون بلدانهم إلى بلدانٍ أخرى لأسبابٍ اقتصاديةٍ أو من أجل العمل، ويملكون أكثر من خيارٍ في هذا الشأن. واللاجئون هم الذين يتركون بلادهم للشعور بالملاحقة أو بالخطر. واللاجئون هم الذين لم يعودوا يتمتعون بحماية حكوماتهم أو السلطات على الأرض؛ في حين أنّ المهاجرين قد يعانون

من صعوباتٍ اقتصاديةٍ، لكنهم ما يزالون متمتعين بالحماية من جانب السلطات. وتحدّد معاهدة الأمم المتحدة عام 1951م، والتي تعدلت عام 1967م إلى أنّ اللاجئين هم أولئك الذين عندهم أسبابٌ للخوف على الحياة أو الخوف من الملاحقة بسبب جنسهم أو دينهم أو قوميتهم أو عضويتهم في جماعةٍ أو حزب بحيث يضطرون للمغادرة. أو يكونون خارج بلادهم ولا يستطيعون العودة للأسباب السالفة الذكر. والواقع أنّ اتفاقية اللاجئين التي وقعت عليها حوالي المائة دولة، والتي صدر بروتوكولها عام 1967م تُعطي اللاجئ حقوقاً بارزة، لكنها ما تزال قاصرةً عن الوفاء بالمطلوب، فضلاً عن إعراض كثيرٍ من الدول عن مراعاة أحكامها، أو الإعراض عن التوقيع عليها. وقد أفْضت مستجدات الظروف إلى اختلاف المفاهيم والسياقات في مسألة «الملاحقة» وماذا تعني وما هي الحقوق المترتبة عليها. ولذلك يثور دائماً نقاشٌ كبير بشأن مَنْ هو اللاجئ. فالأشخاص الذين يفرُّون من العنف أو الأحداث الحربية، دون أن يكونوا مقصودين على الخصوص، لا يُعتبرون من اللاجئين في نظر كثيرٍ من الخبراء. وكذلك الأمر مع ملايين الناس الذين يعانون في بلدانهم لسببٍ أو لآخر لكنهم لا يستطيعون مغادرتها. والحقُّ أنّ التركيز على الأفراد وعلى الملاحقة للأسباب السالفة الذكر، يعطي الدول فرصة رفض طلبات طالبي اللجوء. فقد قال الاستراليون مَثَلاً عن ركّاب السفينة تامبا: إنهم اختاروا في هجرتهم «تحسين مستوى حياتهم». وهناك أمرٌ آخر يتعلق بالتفرقة بين السياسة والاقتصاد. فالملاحقون سياسياً لاجئون، أمّا الذين يعانون من اضطهادٍ اقتصادي أو مالي فليسوا كذلك. فعندما تغادر مدرّسة فيليبينية بلادَها لتصبح خادمةً في هونغ كونغ، هل تكون بذلك تختار تحسين شروط حياتها، أم تهرب من الجوع؟! وهل الخروج من الوطن قرارٌ اختياريٌّ أو هو ضرورة ومن ثم فهو إجبار؟ وعندما يغادر بعض الأفغان بلادهم تحت الخطر، هل يفعلون ذلك لتحسين ظروف حياتهم أم لأنهم يخافون الموت؟ وما هو الفرقُ بين ترك الوطن خوفاً من الملاحقة والاضطهاد السياسي، وتركه بسبب الظروف الاقتصادية والسياسية الصعبة؟ إنّ التدقيق في هذه التفاصيل يتنافى وظروفَ العولمة وشروطها. إذ تُصرُّ العولمة

على حرية حركة الأموال والسِلَع، لكنها تعودُ لظروف وشروط الدولة القومية عندما يتعلق الأمر بحركة الأشخاص. فقد تحدثت استراليا في حالة اللاجئين الأفغان عن السيادة الوطنية، وحق حماية الأرض والمواطن!

الدين والعولمة والهجرة: لا نحتاج إلى التأكيد على أهمية الأديان لفهم الشروط والظروف السياسية والاقتصادية التي يتحرك على أساس منها عددٌ كبيرٌ من الناس في عصر العولمة ، فأحداث 11 سبتمبر عام 2001م والتي تضمنت هجمات على برج التجارة العالمي وعلى وزارة الحرب الأمريكية ومن جانب ثوار مسلمين شاهدٌ كبير على ذلك، ولا أحتاجُ هنا أيضاً للتساؤل عن أهمية العلاقة الجيدة بين الأديان وبين المسيحية والإسلام في تجنب تكرار مثل هذه الأحداث الرهيبة. ثم إنني لا أجدُ أنه من المفهوم أو من الملائم والصحيح تفسير تلك الأحداث بالصراع بين الثقافات أو الحضارات. وفي الوقت نفسه فإنّ العيشَ الإنسانيّ يصبحُ صعباً وصعباً جداً إذا كان الاختلاف حول الله سبباً في الحروب والنزاعات التي لا تجدُ لها تعليلاً آخَر. لابد من التفكير مجدداً في أدوار الأديان ووظائفها، وكيف تكونُ عوامل إيجابيةً في التعايش الإنساني في سياقٍ سياسي واستراتيجي، إن الواقع أنّ اللجوءَ (السياسيَّ على الخصوص) صارت له عوائق مهمةٌ بالبُعْد والاهتمام الديني. إننا نعيش في عالَمٍ ازدادت حركة الناس فيه عبر الحدود الصعبة أو الممنوعة. فالأمر بحسب برت هودميكر ليس أنّ التكنولوجيا أوجدت عالماً جديداً. بل إنّ التجدد التكنولوجي، والعوامل التاريخية الأخرى أفْضت إلى تطوير قُدُرات تتجاوز كلَّ الحدود. هناك اقترابٌ وتجاورٌ أكبر بين البشر اليوم. وما عاد الحديث سهلاً عن الأقاليم الثقافية أو المجالات الحضارية أو العوالم. وهكذا فإنّ حركة الموجات البشرية عبر الحدود وإلى ما وراءها تتعاظمُ بالإيجاب وبالسلْب وصولاً إلى المجتمع العالمي. ولا شكَّ أنّ هذه التطورات التي تتجاوز المعروف قبل عدة عقود، تحتاج إلى مُخيِّلاتٍ خلاّقةٍ من أجل علاقاتٍ دوليةٍ جديدة. والأمر نفسه مطروحٌ باعتباره تحدياً على الديانات الكبرى الموجودة، والتي يكونُ على رجالاتها العمل من أجل الاستيعاب والتواصُل والعلاقات الخلاّقة والإنسانية على ساحة الاختلاف

البشري.

يتحرك البشر لأسبابٍ كثيرةٍ اقتصاديةٍ وسياسيةٍ وطبيعيةٍ وطموحاتٍ وآمال. لكنهم يتحركون أيضاً عندما تجفُّ حقولُهُم أو تنتشر بينهم المجاعات. كما أنهم يتحركون عندما يفقدون الأعمال أو لأنهم يريدون إرسال أولادهم للطبيب أو للمدرسة. ويتحركون أيضاً وأيضاً لأنّ في بلدانهم حروباً أو لأنهم لا يشعرون بالأمان للبقاء في منازلهم. ونعرفُ اليوم ومنذ القديم أنّ البشر يتحركون عندما لا يستطيعون ممارسة شعائرهم الدينية بحرية، أو يشعرون أنهم مضطهدَون لأنّ دين الأكثرية الحاكمة مخالفٌ لدينهم. وقد كان المفكرون والسياسيون والكهنة لا يهتمون للاجئين من قبل لأي سببٍ كان، باعتبارها طريقتهم في الحياة الوطنية والإنسانية. كانوا يساعدونهم بالغذاء والإيواء لا أكثر من ذلك. أما اليوم فالأمور مختلفةٌ تماماً، وقد صارت للاجئين أهميتهم السياسية والاقتصادية والأخلاقية، في المجتمع العالمي الذي نتحدث عنه ونتطلع إلى متغيراته.

اللاجئون السياسيـون والاستقرار السياسي والعلاقات الدينية:

1- الخدمة والعدالة: هنـاك أبعـادٌ إنسانيـةٌ كبرى للجوء أولئك الأُناس المقتلعَين. لقد فقدوا المورد والمأوى والأمن والوطن. وهم محرومون من أدنى الضروريات التي تُمكّنُ من البقاء والكرامة الإنسانية. وعندما يأتي هؤلاء بمئات الألوف أو بالملايين في حالات النزاع كما في الحرب الأفغانية، وكما في النزاعات في ليبيريا وإثيوبيا والسودان وساحل العاج والجزائر وبوروندي؛ فإنّ الطاقات الإدارية والمادية تعجز وتتفجر ولذلك يكثر الحديث حول «التعب الإنساني». وقد أشار مجلس الكنائس العالمي في بيانٍ شهيرٍ له قبل فترةٍ قصيرةٍ إلى أنّ الظروف المأساوية هذه هي فرصةٌ لتحقيق الإيمان، وللتفاني في العمل، ولتحسين العلاقات بين الأديان؛ إظهاراً للاهتمام المسيحي، وللشهادة المسيحية. فاللجوء بمئات الآلاف ليس مناسبةً للتضامُن الإنساني فقط. بل هو مناسبةٌ لتذكُّر الظلم والخلل في النظم السياسية وفي النظام العالمي، حيث يجري استغلال الموارد الطبيعية بطريقةٍ بشعة، ونشر الظلم السياسي إلى حدودٍ غير معقولة. إنّ النظام ظالمٌ فعلاً حينما يتقاضى الخادم في هونغ كونغ أكثر مما

يتقاضى المدرّسُ في الفلبين. وإنه لظلمٌ واضطهادٌ فظيعٌ أن يستمتع العالَمُ بصادرات أفغانستان من الموارد الطبيعية، ثم لا يستطيع الأفغان العيش في بلادهم بالحدّ الأدنى، ولا يستطيعون «اللجوء» إلى أولئك الذين يستفيدون من ثروات الشعب الأفغاني، ولا يأبهون لحقه في الحياة والكرامة والحرية.

2- الحرب والسلام: إنّ الواقع أنّ اللجوء السياسي والتهجير مرتبطان بمسألتي الحرب والسلام. ولا يكفي القول بأنه إذا كانت ثمرات العولمة متوافرة؛ فإنّ الحروب والنزاعات سوف تنتهي. فالعالَمُ الذي يعيش فيه القادمون والأثرياء، ولا يستطيع العيش فيه الفقراء والضعفاء هو عالَمٌ يعاني وسوف يعاني من مشكلاتٍ هائلة. لقد تغيرت طبائع الحرب والسلام. فقد كانت الحرب تجري بين الدول. ثم ظهرت الحروب الأيديولوجية التي لا يحتاجُ شنُّها إلى كيانٍ سياسي. وصار من المعقول الحديثُ عن «توازن الرعب»، بل عن «التوازن في سباق التسلُّح». لكنْ من الخطأ الاعتقاد أنّ ظهور السلاح الميليشياوي على مستوى العالم يُلغي سلاح الدولة. فالطرفان موجودان وفاعلان في سائر أنحاء العالم؛ لكنني أريد التنبيه هنا إلى أمرين: ازدياد العامل الديني أو اللون الديني في الحروب. ويستند هذا العامل إلى تنظيماتٍ تحمل شعاراتٍ ولها خطاباتٌ وأيديولوجيات. والأمر الثاني: هناك بقرطة في الحرب ، فبسبب التقدم التكنلوجي صار من الممكن إنشاب حروب وأنت جالسٌ وراء الأبواب المغلقة. ويقال عندها إنها حربٌ نظيفة أو جراحية دقيقة! وتلك تفترض تجاهُلاً وتأثيرات ضعيفة في الداخل، وأضراراً هائلةً لدى الخارج- الخصم.

3- النظام السياسي والعلاقات الدينية: إنّ اللجوء السياسيَّ في حالات النزاع، ينبّهُ إلى ضرورة التفكير الجديد في العلائق بين الديانات داخل المجتمع وفي العالَم. ولذلك أدواتٌ بارزةٌ أهمُّها: السعي إلى الإصلاح: وهذا السعي يبدأ في المستويات المحلية والإقليمية، لكنه يتضمن أيضاً السير في إصلاح المؤسسات الدولية. وتقترح أليزابيت فيرّيس إصلاحات في اتفاقية عام 1951م للاجئين لكنها تشير أيضاً إلى أهمية التواصُل الديني، والتغيير السياسي.

والأمر الرابع: التفكير في وسائل من أجل التكامُل: لقد ربط صمويل هنتنغتون بين «إعادة تشكيل النظام العالمي» و«صراع الحضارات». ولذلك فقد زعم أنّ الحرب (والحرب الثقافية أو الدينية) هي التي ستغير العالَم؛ لكنْ ليس إلى الأفضل. وهكذا فقد كان يحرّض في الحقيقة على الديانات الأخرى وبخاصةٍ الإسلام. ولذلك فقد سأل كثيرون: لماذا لا يكون التكامُلُ محلَّ الصراع؛ وبخاصةٍ أنّ «الحرب الثقافية» هي حربٌ غير معقولة. لقد دعا يوليوس لِبْنر المسيحيين وأبناء الديانات الأخرى إلى القيام أو الإسهام في هذا التلاؤم والتكامل.

والأمر الخامس: النظر في الحدود والآفاق السياسية: ارتبطت الحدود السياسية في مفهومها القاطع المتصل بالسيادة بظهور الدولة القومية. لكننا لو نظرنا إلى الحدود حتى في العالم الوسيط لوجدْنا أنها نتاج القهر والفتح والاستيلاء. لكنها صارت ثابتةً وما تغيرت في الأكثر رغم أنها في آسيا وإفريقيا كانت فعلاً من نتاج الاستعمار. لابد من فهم جديدٍ للحدود في ضوء النظر إلى الدولة ووظائفها. إذ ليس من الطبيعي أن يظل أناسٌ كثر بإفريقية تحت خط الفقر باسم الحدود التي لا يمكن اجتيازها.

والأمر الأخير: النظر في التركيبة الدينية: هناك ما يدل على أنّ اللجوء والهجر كانت لهما، وصارت لهما، علاقاتٌ بالتركيبة الدينية للمجتمعات، وبالتوتر الديني بداخلها، أو بينها وبين الخارج. بيد أنّ الدين ما كان دائماً سلبياً في إيجاد المجتمعات المتضامنة. لننظر هجرة النبي محمد ﷺ إلى المدينة والتي رجع منها ففتح مكة، وساد الإسلام. ولننظرِ في «الذهاب إلى البرية» في الإنجيل من أجل التواصُل والتجدد الروحي. إنّ هذه اليقظة الدينية المهتمة بالاستقلالية والكرامة؛ لا ينبغي تخييبها بل لابد من تقبُّلها تقبلاً نقدياً، وينبغي ألا يظلّ الدين عنصراً في التوتّر أياً تكن الأسباب.

ويبقى المجال مفتوحاً وواسعاً لقراءة تكوينات الجماعات الدينية، والجماعات الأخرى .





الأديان اليوم
ظواهر التوازن ومشكلات التلاؤم والافتراق(◆)

نشر خوليو دي سانتا أنّا(◆◆)

انعقد مؤتمر «الأديان اليوم» في جنيف عام 2003م بدعوة من مجلس الكنائس العالمي. وقد ألقيت فيه بحوثٌ وتشكّلت لجنة للصياغة والنظر. وقد صدرت البحوث ونتائج اجتماعات اللجنة أواخر عام 2005م في الكتاب السالف الذكر، والذي نعرض هنا لمراجعته .

أشرف على اللجنة وعلى مراجعة نصوص الكتاب الباحث الكاثوليكي المعروف خوليو دي سانتا أنّا. وقد قصَّ في مطلع الكتاب قصة اللقاء والمؤتمر والإشكالية ، ونتائج عمل اللجنة . ووجهةُ نظره أن الديانات مثل سائر الظواهر الاجتماعية والسياسية تمرُّ بتغيُّرات عاصفة ، كما أنها صارت تؤثّر في الحيوات السياسية والاقتصادية والاجتماعية بأشكال متجددة ما عرفتها المجتمعاتُ حتى الحرب العالمية الثانية. ولذلك فقد كان المقصود من المؤتمر وبحوثه والباحثين المدعوين إليه دراسة ثلاثة موضوعات: **القيام بمسح شامل** للديانات الكبرى وانتشارها ومظاهر تغيرها وتجددها. **والأمر الثاني:** العلاقات بين الأديان الكبرى والتطورات المستجدة في العلاقات لجهات السلب والإيجاب، مع ملاحظة الحركيات بين المذاهب والفرق الدينية داخل كل

◆ Julio de Santa Ana : Religions Today. Their Challenge to the Ecumenical Mouement. Wcc Publications, Geneva 2005.

◆◆ أستاذ أسباني في جامعة الفاتيكان اللاهوتية .

دين. **والأمر الثالث:** التفاعلات بين الدين والدولة أو تأثير الدين على الحياة العامة والعيش في العالم؛ وبخاصة أن العالم تتقارب أجزاؤه وصارت بمثابة قرية عالمية. وقد رأى الباحث في نطاق هذه الموضوعات الثلاثة التعرض للثوران الديني في الإسلام والبروتستانتية وتأثيراتهما على الحياة السياسية والعامة في الولايات المتحدة وبلدان العالم الإسلامي. كما أنه نظر في قضايا الهجرة واللجوء التي تغيِّر تدريجياً من طبائع المجتمعات والدول ثم إنه نظر في النموّ الجديد للأديان، مثل الدين الإسلامي، والإنجيلية والبوذية.

جاء بعد مقدمة الأستاذ خوليو دي سانتا أنا (وهو أستاذ أديان متقاعد) بحثان، **أولهما** عن الأدوات النظرية لدراسة مسألة الدين في المجتمعات المعاصرة للباحثين غريس ديفي وهاينرش شيفر. **والثاني** عن الحياة الدينية اليوم لتودور سابيف. في المبحث الأول استعرض الكاتبان المقاربات المختلفة لقراءة الظاهرة الدينية، ولاحظا أن المقاربة العلمانية الأوروبية (الفرنسية) هي التي غلبت؛ ولذلك ما أمكن فهم الظاهرة الدينية الصاعدة في العقود الأخيرة في سائر أنحاء العالم ما عدا أوروبا . وقد انتهى الدارسان إلى أن المقاربة الدقيقة تقول: إن أوروبا في الأزمنة الحديثة هي استثناء من حيث عدم النمو الديني فيها. ولذلك لا يصحُّ أن تكون مقياساً لقراءة أصول ومآلات الظاهرة الدينية، ولابد من الإصغاء للواقع الغني في العالَم اليوم. وفي المقالة الثانية تتبع تودور سابيف مظاهر وظواهر الحياة الدينية في العوالم الجديدة نمواً وانتشاراً أو تضاؤلاً. وقد لاحظ تودور سابيف من خلال الجداول الإحصائية أن هناك نمواً دينياً كبيراً خارج أوروبا، وأن النموَّ يُسجلُ لصالح الإسلام والحركات. ومذاهب البروتستانتية. بيد أنّ النموَّ ينصبُّ على الحركات الجديدة المختلفة عن الإسلام التقليدي وعن الكنائس البروتستانتية الكبرى. لدى المسلمين هناك الحركات الإحيائية، ولدى البروتستانت هناك الإنجيليون الجُدُد.

وحاول خوليو دي سانتا أنّا مرةً أُخرى أن يدرس الأبعادَ المختلفة للحياة الدينية في سياق العولمة. وقد لاحظ وجود نزوعٍ تعبديٍ وحفاظ على الطقوس،

مع حبٍّ للتظاهرات الجماعية ذات الأبعاد الدينية. ثم هناك الأمر الآخر والمتصل بميل المتدينين للتدخل في الحياة العامة؛ وهذا ليس مقصوراً على الإسلام بل هو موجودٌ في الإحيائيات البروتستانتية والكاثوليكية واليهودية والبوذية. وهناك ظواهرُ أُخرى موضوعيةٌ ركزت في الحياة الدينية الجديدة، مثل التعددية الدينية في المجتمعات، والتواصُل والحوار بين الأديان، والهجرات من أفريقيا وآسيا إلى أوروبا والولايات المتحدة، والتي تأتي معها بمتغيراتٍ في التوازن الديني في تلك المجتمعات. وقد اهتمَّ فيليشيانو كارينو ببُعْدٍ آخَرَ من أبعاد الحياة الدينية الجديدة هو ظاهرةُ الهجرة واللجوء السياسي والاقتصادي، وكيف يؤثّر ذلك في التواصُل أو التوتّر - وقد ذكر من ضمن ذلك حادثة اللجوء من أفغانستان إلى استراليا عَبْرَ إندونيسيا، ثم درس النتائج المترتبة على ذلك (المقال مُترجَم في هذا العدد).

وقد اهتمَّ هاينرش شيفر بدراسة العوامل الدينية في الحروب الجديدة. وطبيعيٌّ أن يتعرضَ في هذا السياق لإغارة القاعدة على الولايات المتحدة، وردّ الأميركيين بالحرب على الإرهاب وتمرد أفغانستان والعراق. وعاد فيليسيانو كارينو فدرس مسألة الدين في علائقه المعاصرة بالدولة والسياسات. وانطلق في محاولته من إصرار أهل الأديان على أنّ الدين ليس مسألةً شخصيةً أو فردية. وعاد تودور سابيف فدرس مسألة الحريات الدينية بادئاً بمواثيق وأعراف الأمم المتحدة ومنظماتها ووكالاتها الفرعية. في حين اهتمت جين سميث بقراءة تطورات علاقة المرأة والحركة النِسْوية بالدين. والسيدة سيمث غير راضية عن فهمِ الإسلاميين الجدد والبابوية لقضايا المرأة؛ لكنها تلاحظُ حركياتٍ واعدةً لدى المتدينين. وتابعت السيدة ميرسي أودو يوبي قضايا المرأة الإفريقية بين الدين والعولمة. بيد أنّ الدين لم يلعب غير دورٍ هامشي في مقالها الذي انصبَّ على إدانة العولمة .

وقدَّم الباحث خوسيه أوسكار بيوزو قراءةً معبَرةً لأحداث ومقررات مجمع الفاتيكان الثاني (1962-1965م)، ثم درس تطبيقات أعمال ذاك المؤتمر في عدة مجالاتٍ عبر أكثر من ثلاثين عاماً. وله على المسيرة الكاثوليكية مآخذ كثيرةٌ؛

لكنه راضٍ عن التماسُك الباقي بعكس الديانات الأُخرى. وتقدم رضوان السيد ببحثٍ بعنوان : «الإصلاح والمصالحة بين الدين والدولة في الوطن العربي» ذكر فيه أنّ الدولة تعاملت مع الدين في العالم العربي بأحد ثلاثة أشكال : محاولة إلغاء المؤسسة الدينية التقليدية، أو الوقوف على الحياد إزاءها، أو الإبقاء عليها واستتباعها. وانتهى الباحث إلى أنّ الاستتباع والإضعاف أفضيا إلى زوال مؤسسة التقليد وكانا من بين أسباب ظهور الأصولية وانتصارها شعبياً. واهتمت الباحثة غريس ديفي بالعلمانية في السياق الأوروبي، ودراستها جيدة؛ لكنْ ليس فيها جديد. وأقبل أندريه دروغرز على الكتابة عن الصحويين أو النشوريين الإنجيليين المعروفين بالبنتاكوست، أو جماعة خميس العنصرة؛ وهم مجموعاتٌ عجائبيةٌ تنمو بسرعةٍ وقوةٍ في الولايات المتحدة بالذات. في حين عاد هاينرش شيفر فتحدث عن مصطلح الأصولية، ودرس التشابه والاختلاف بين الأصوليات. ولستُ أرى أنه كان موفقاً في ذلك. لقد كان من المفروض أن يغطّي كتابُ المؤتمر الساحة الدينية؛ لكنه تجاهل اليهود والبوذيين والهندوس؛ ربما لأنّ البحوث المقدَّمة ما كانت جيدة. بيد أنّ الكتاب يبقى رغم ذلك مهماً للتعرف على الجو الديني في العالم .



(التسامح) مجلة تصدر عن وزارة الأوقاف والشؤون الدينية في سلطنة عُمان وتهدف إلى تحقيق الغايات التالية :

1 - ترسيخ الإسلام الذي يقوم على التسامح وحق الاختلاف وتعددية وجهات النظر .

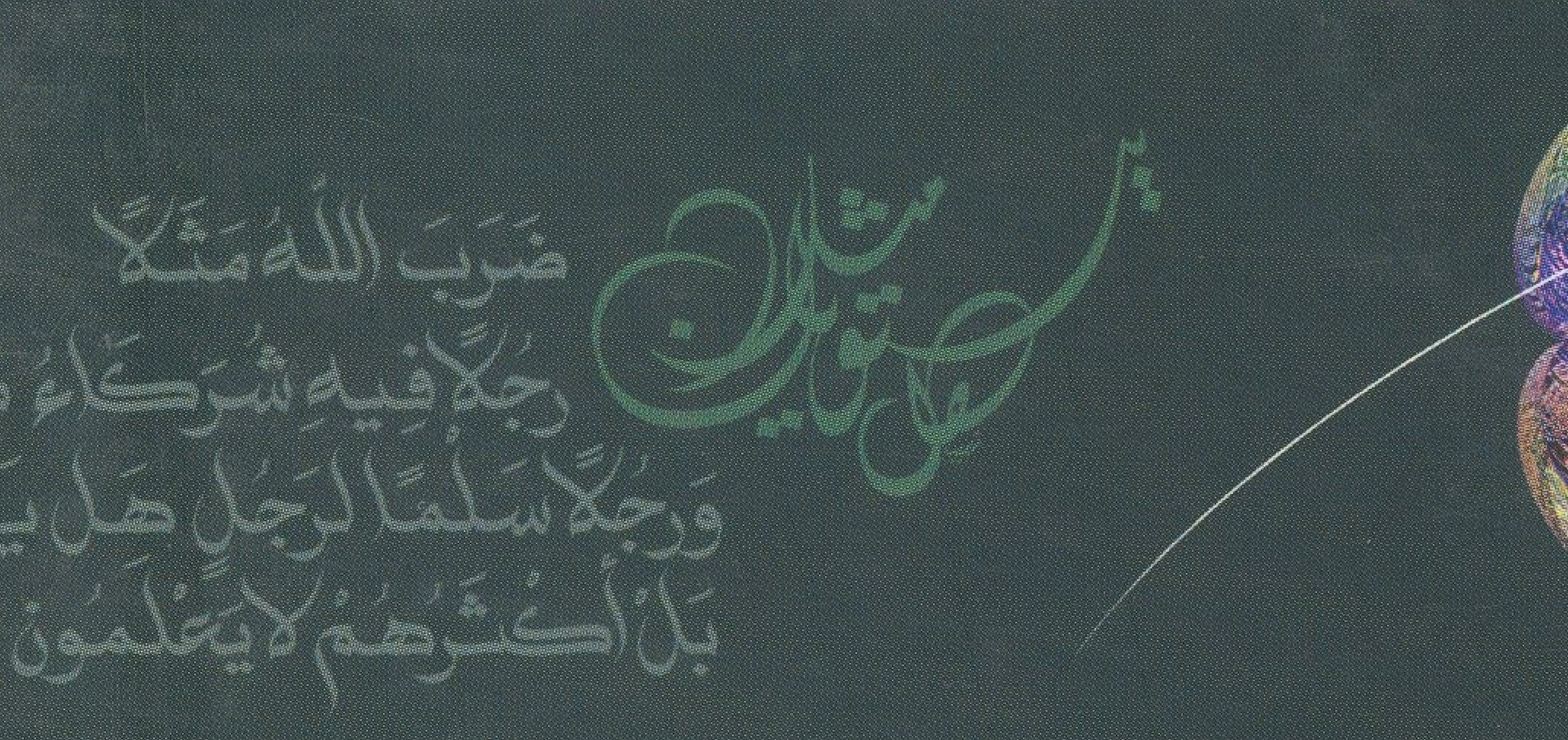
2 - إعادة الاعتبار للاجتهاد بوصفه مسألة حيوية في الفكر الإسلامي من أجل تجديد ذاته في مواجهة العصر ومتغيراته .

3 - العمل على إصلاح مواطن الخلل في الفكر الإسلامي وفتح المجال لتصورات إسلامية تصدر عن وحدانية لا تشوبها شائبة ، وتسعى لتجسيد رؤى مستنيرة ، بعيداً عن التعصب .

قواعد النشر

- تنشر (التسامح) الدراسات والمقالات الفكرية التي تتسم بالعمق والموضوعية، وتضيف جديدا للمعرفة .
- يشترط في البحث أن لا يزيد حجمه على عشرة آلاف كلمة ، وأن لا يكون منشورا من قبل .
- البحوث المكتوبة باللغة الإنجليزية خاصة بالتسامح ولم تنشر من قبل .
- يخضع ترتيب مواد المجلة عند النشر لاعتبارات فنية محضة ، لا علاقة لها بقيمة الدراسة أو بمكانة صاحبها .
- الأبحاث التي ترسل إلى المجلة لا تعاد إلى صاحبها ، نشرت أم لم تنشر، والمجلة ليست ملزمة بإيضاح أسباب النشر .
- يعطى صاحب البحث المنشور مكافأة مالية وفق النظام المعمول به في المجلة.
- ما تنشره (التسامح) من بحوث يعبر عن وجهة نظر أصحابها ، ولا يمثل وجهة نظر (التسامح) أو الجهة التي تصدر عنها ، بالضرورة .
- ترسل البحوث إلى عنوان المجلة مطبوعة على قرص أو إلى بريد المجلة الإلكتروني . متضمناً التعريف بالمرسل وعنوانه .

AL-TASAMOH



من كتّاب العدد

- رضوان السيّد
- مايكل نوفاك
- محمّد عثمان الخشت
- أحمد محمّد سالم
- سعاد الحكيم
- محمّد حدّاد
- عزّ الدين العلاّم
- مهنّد مبيّضين
- أنجليكا زياكا
- محمّد مرسي محمّد
- تركي علي الربيعو
- معتزّ الخطيب
- ناصر محمّد عبد اللطيف المهدي
- مصطفى عبد الغني
- عبّاس عبد الحليم عبّاس
- قطب الريسوني
- سعيد السالمي
- محمّد القاضي
- عبد الحميد صبحي ناصف
- ألكسندر فلورس
- فليشيانو كارينو
- خوليو دي سانتا آنا.



سعر البيع

◆ سلطنة عمان (ريال واحد) ◆ الأردنّ (١,٥ دينار) ◆ الإمارات (١٠ دراهم) ◆ مملكة البحرين (١,٥ دينار) ◆ تونس (ديناران) ◆ الجزائر (١٢٥ ديناراً) ◆ السعوديّة (١٥ ريالاً) ◆ السودان (١٢٥ جنيهاً) ◆ سوريّة (٧٥ ليرة) ◆ العراق (١٥٠٠ دينار) ◆ قطر (١٥ ريالاً) ◆ الكويت (١,٥ دينار) ◆ لبنان (٣٠٠٠ ليرة) ◆ ليبيا (١,٥ دينار) ◆ مصر (٥ جنيهات) ◆ المغرب (٢٠ درهماً) ◆ موريتانيا (٢٠٠ أوقيّة) ◆ اليمن (٩٠ ريالاً).

Price List

◆ EU (4€) ◆ UK (2£) ◆ USA & other Countries (3$)